Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München.

III. Reihe Nr. 4.

Die Schrift Mensa und Confessio

und

P. Emil Dorsch S. J.

in Innsbruck.

Eine Antwort

von

Dr. Franz Wieland,

Subregens in Dillingen.

MÜNCHEN 1908.

VERLAG DER J. J. LENTNERSCHEN BUCHHANDLUNG.

(E. STAHL.)

Veröffentlichungen
aus dem
Kirchenhistorischen Seminar München.
Herausgegeben
von
ALOIS KNÖPFLER,
Doktor der Theologie und der Philosophie, o. ö. Professor der Kirchengeschichte
an der Universität München.

III. Reihe Nr. 4:

Die Schrift
Mensa und Confessio
und
P. Emil Dorsch S. J.
in Innsbruck.

Eine Antwort

von
Dr. Franz Wieland.
Subregens in Dillingen.

MÜNCHEN 1908.
VERLAG DER J. J. LENTNERSCHEN BUCHHANDLUNG.
(E. STAHL.)

Die Schrift
Mensa und Confessio
und
P. Emil Dorsch S. J.
in Innsbruck.

Eine Antwort

von

Dr. Franz Wieland,
Subregens in Dillingen.

MÜNCHEN 1908.
VERLAG DER J. J. LENTNERSCHEN BUCHHANDLUNG.
(E. STAHL.)

Inhalt.

Wer die Angriffe gelesen hat, durch welche diese Verteidigungsschrift veranlasst wurde, wird verstehen, warum sie geschrieben wurde. Handelt es sich doch um Angriffe, welche nicht mehr als im Interesse der Wissenschaft erfolgt angesehen werden können[1]. Die Kritik, wenn sie diesen Namen verdient, beginnt und schliesst mit einer Denunziation. Sie verdächtigt mich der Häresie und des Modernismus (z. B. S. 307, 310), bezichtigt mich tendenziöser Geschichtsbaumeisterei (z. B. S. 309, 316; bes. S. 332 oben, 337 Mitte, 350 unten), wendet einen ganzen Abschnitt auf, um mich einer unehrlichen oder unfähigen Methode zu überführen und damit auch wissenschaftlich zu diskreditieren (S. 310—316). Am Schluss wird Harnacks Rezension zitiert, um mich als einen „vom Geist Harnacks" zu verdächtigen. Aus allem dem muss jeder unbefangene Leser den Eindruck gewinnen, dass es Dorsch nicht mehr um wissenschaftliche Interessen zu tun ist, — nein, er will den „Modernisten" treffen und vernichten in seinem wissenschaftlichen Ruf, seinem ehrlichen Namen und in seiner Stellung. Auf den beleidigenden, geringschätzigen, höhnischen Ton, welcher die ganze Abhandlung durchzieht, antworte ich — nichts! Nur soviel sei bemerkt: bisher war es meines Wissens

[1] Emil Dorsch, „Altar und Opfer" in Zeitschr. f. kath. Theol. XXXII. Bd., 2. Heft, S. 307—352.

Sitte, in wissenschaftlichen Fehden dem Gegner wenigstens die persönliche Achtung und die Überzeugung von seinem ehrlichen Wahrheitssinn nicht vorzuenthalten, ausser es wären Beweise fürs Gegenteil vorhanden. Allein Dorsch galt es, den Gegner persönlich zu treffen — nennt er ihn doch S. 331 einen „Märchenerzähler" — und unmöglich zu machen aus Eifer für die Orthodoxie. Dieser aber hat Dorsch diesmal schlecht gedient. Wenn alle Verteidiger unserer katholischen Überzeugung mit solchen Waffen kämpften, so wäre es um die Ehre der katholischen Theologie geschehen.

Herrn Dorschs Artikel hat in Kreisen meiner Amtsbrüder bereits gewirkt, und so bin ich es meiner Stellung als Lehrer an einem Priesterseminar schuldig, keine Woche, ja keinen Tag zu säumen, meinen Standpunkt baldmöglichst öffentlich zu rechtfertigen, was ich hiermit tue — in Notwehr!

„Mensa und Confessio" und die alte Opferidee.

Um diejenigen Leser, welche meine Schrift (Mensa und Confessio. Studien über den Altar der altchristlichen Liturgie. I. Der Altar der vorkonstantinischen Kirche. München, Lentner, 1906) nicht kennen, über den Stand der Frage kurz zu orientieren, sei folgendes vorausgeschickt.

Ich hatte mir die Aufgabe gestellt, Entstehung, Form und Idee des christlichen Altars der drei ersten Jahrhunderte zu untersuchen. Erst für die Mitte, frühestens erste Hälfte des dritten Jahrhunderts aber gelang es mir, an der Hand literarischer Zeugnisse die Existenz eines christlichen Altars zu konstatieren.

Für die zwei ersten Jahrhunderte, während welcher die Quellen teils schweigen, teils einen christlichen Altar direkt ablehnen, war ich auf indirekte Schlussfolgerungen angewiesen. Ich sagte mir: Nach der Auffassung der ganzen Antike in Orient und Okzident war der Altar ein liturgisches Gerät, auf welchem die Opfer als Gaben an die Gottheit niedergelegt und bezw. vernichtet, also „geopfert“ wurden. Ich schloss nun: Wenn die Christen der Urzeit Gott gleichfalls Opfer als konkrete Gaben in liturgischer Feier darbrachten, so müssen auch die Christen der Urzeit schon einen materiellen Altar gehabt haben. Nun habe ich aber bei den Vätern bis gegen Ende des zweiten Jahrhunderts die einhellige Ablehnung jeder konkreten Gabe an Gott gefunden; Athenagoras, Clemens von Alexandrien, Justinus erklären im Gegensatz zu jeder materiellen Opfergabe allein das Gebet als liturgisches Opfer, und zwar reden sie ausdrücklich und mit Vorzug von der Eucharistiefeier in diesem Sinn. Das die Eucharistie herstellende Verherrlichungsgebet ist nach ihnen das einzige und vollkommene Opfer. Mit diesem Gebet ist aber das Eucharistie*mahl* zeitlich und liturgisch eng verbunden und so ist bei den Vätern des ersten und zweiten Jahrhunderts das christliche Opfer nicht eine konkrete Gabe (von Brot und Wein, oder Leib und Blut Christi) an Gott, sondern das konsekrierende Eucharistie*gebet* und das Eucharistiemahl. Aus diesem Grund, weil ihnen der einen „Altar“ erheischende Opferbegriff im Sinn einer materiellen Gabendarbringung fehlte, konnten sie auch gar keinen Altar haben, bezw. ihren Mahltisch nicht Altar nennen.

Gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts wurde der Gedanke der Gabenoblation auch zu dem eucharistischen Verherrlichungsopfer in Beziehung gebracht;

der rein geistige Begriff unserer Gottesverherrlichung durch die Konsekration erhielt, wohl unter dem Einfluss der uralten, auch in den neubekehrten Christenmassen unausrottbar festgewurzelten Idee der Gabenoblation eine symbolische Erweiterung, indem das Opfer nicht mehr bloss in dem Gotteslob durch konsekrierende Herstellung des eucharistischen Christus erblickt wurde, sondern dieser Christus selbst als Gabe an Gott galt, durch deren Darbringung Gott verherrlicht werde. Man sieht, der Unterschied ist nicht groß und nur von sekundärer Bedeutung; beiden Opferauffassungen liegt der gemeinsame Gedanke zugrund: durch das Eucharistieopfer verherrlichen und versöhnen wir Gott auf die vollkommenste Weise. Nur die Frage: inwiefern? wurde verschieden beantwortet: die Urzeit sieht diese Verherrlichung in der Herstellung der Eucharistie an sich, im Eucharistiegebet, die Folgezeit in der Herstellung der Eucharistie als Hingabe derselben an Gott.

Daraus habe ich wieder für den „Altar" folgendes geschlossen: wenn einmal der Gedanke einer materiellen Gabendarbringung in den christlichen Opferbegriff hineinkommt, dann wird auch in Bälde der eucharistische Tisch, auf welchem die Gaben niedergelegt werden, den Ehrennamen des Altars beanspruchen, eine Folgerung, welche mir auch durch die Quellen des dritten Jahrhunderts bestätigt worden, indem diese zum erstenmal von einem konkreten christlichen Altar sprechen.

Die katholischen Kritiker meiner Schrift nun, insbesondere Dorsch, greifen dieselbe fast einstimmig an mit dem Vorwurf: ich leugne für die ersten zwei Jahrhunderte die Eucharistie als wahres und eigent-

liches Opfer, während ich behaupte, dass nach den Vätern des ersten und zweiten Jahrhunderts die Eucharistiefeier wohl als Opfer, und zwar als das einzig wahre und vollkommene Opfer galt, dass aber diese Zeit, im Gegensatz zu den ausserchristlichen Kulten, einen anderen, geistigeren Opferbegriff hatte. Und in der Tat: die Juden uud Heiden verstehen unter Opfer eine sichtbare Gabe, welche man Gott darbringt, unter Zerstörung derselben; die Christen des ersten und zweiten Jahrhunderts lehnen jede sichtbare Gabe an Gott in ihrer Liturgie als heidnisch bezw. jüdisch ab. Und doch nennen sie die Eucharistie ihr „Opfer". Folgt daraus nicht mit zwingender Logik, dass diese Christen einen anderen Begriff vom Opfer, einen spezifisch christlichen Begriff, gehabt haben müssen?

„Mensa und Confessio" und die Orthodoxie.

Dorsch will nun diese „Entwicklung des christlichen Opferbegriffs" nicht gelten lassen, und zwar, wie er gleich an der Spitze seiner Polemik auseinandersetzt, in erster Linie aus dogmatischen Gründen. Er geht von der Fiktion aus, als ob der Opferbegriff, wie ihn die heutige Schule aufstellt und nicht einmal einstimmig aufstellt, wissenschaftlich und dogmatisch fixiert sei, als ob er schon unter den Aposteln auch für die christliche Liturgie ebenso fertig ausgestaltet gewesen wäre wie heute; als ob eine nachträgliche Entwicklung, welche früher Abgelehntes in den Begriff des Opfers hereinbezogen, mit der Kontinuität des Dogmas unvereinbar sei.

Darum rückt er mir das Tridentinum (S. 22 de sacr. miss. can. 1—3) und den neuen Syllabus vor, um mich als Ketzer und Modernisten zu verdächtigen:

„für einen Katholiken wären die beiden Winke (nämlich mit Satz 49 des Syllabus und einem Zitat aus der Enzyklika) deutlich genug,“

meint er S. 310.

So sehe ich mich denn, was ich nie für möglich gehalten hätte, in die Lage versetzt, mich vor meinen Glaubensgenossen hinsichtlich meiner Orthodoxie rechtfertigen zu müssen.

Das Tridentinum stellt als göttlich geoffenbarte Glaubenswahrheit den Satz auf: „Die Messe ist ein wahres und eigentliches Versöhnungsopfer.“ Demgemäss wird mit dem Bann belegt, wer behauptet, dass die Messe nur Danksagung und Verherrlichung, oder nur eine Gedächtnisfeier oder nur ein Mahl sei, nicht aber ein Versöhnungsopfer. Aus dem dogmatischen Charakter dieser Erklärungen ergibt sich für jeden gläubigen Katholiken, dass die Messe von Anfang des Christentums an ein wahres und eigentliches Sühnopfer gewesen sei und dass die alte Kirche der Messe niemals diesen Charakter abgesprochen haben kann.

Die Väter der Urkirche aber leugnen nirgends, dass die Eucharistiefeier propitiatorischen Charakter habe; sie hatten aber auch nie Veranlassung, denselben direkt zu behaupten, weil er damals von keiner Seite geleugnet wurde. Indirekt aber war der propitiatorische Charakter schon damit erklärt, dass sie die Eucharistiefeier das vollkommene Opfer nannten, und dass es Christus selbst, die propitiatio pro peccatis nostris, war, durch welchen sie ihr Opfer darzubringen die Überzeugung hatten. Der propitiatorische Charakter war also auch mit der urchristlichen Opfertheorie recht wohl vereinbar. Was die Väter ablehnten, war nicht das Opfer selbst, sondern eine bestimmte Auffassung des Opfers, war das Moment der Oblation,

d. i. der materiellen Darbringung der Eucharistie als einer Gabe an Gott. Diese Eigenschaft aber hat auch das Tridentinum nicht dogmatisch definiert; das Tridentinum hat sich überhaupt nicht darüber geäussert, was ein Opfer sei, welches die wesentlichen Merkmale eines solchen seien, ob insbesondere zu demselben wesentlich der Begriff der materiellen Gabendarbringung gehöre. Es war den Vätern dieses Konzils nur darum zu tun, den propitiatorischen Charakter der Messe, welchen die Reformatoren leugneten, zu definieren. Wohl bringt das Tridentinum noch einige Begründungen seiner Thesis, in welchen u. a. der Begriff der immolatio verwertet ist; aber wie diese immolatio incruenta näher zu verstehen sei, ist nicht gesagt und ist auch nicht weiter von Belang, weil nach der gegenwärtigen kirchlichen Lehre nur der definierte Satz selbst Dogma ist, nicht aber die Begründungen und Beweise, welche die Theologen des Konzils für denselben beibringen. Jedenfalls aber spricht auch das Tridentinum nicht ausdrücklich von unserem Opfer als einer konkreten Gabendarbringung an Gott.

Die von mir konstatierte Anschauung der Urkirche widerspricht also nicht dem Tridentinum: sie bestätigt, dass die Eucharistiefeier ein Opfer sei und leugnet nicht, ja behauptet sogar indirekt, dass sie propitiatorisch sei. Also: verum ac proprium sacrificium propitiatorium.

Das ordentliche Lehramt hat sich gleichfalls nicht dogmatisch über das Wesen des Opferbegriffs ausgesprochen. Jedenfalls ist kein Satz aufgestellt worden, der nach dieser Richtung irgendwie als göttlich geoffenbart kenntlich gemacht wäre und damit Glaubenspflicht beanspruchen könnte. Im Gegenteil hat im

Lauf der Jahrhunderte die Erklärung der Messe derart gewechselt, dass noch heute eine ganze Reihe verschiedener, zum Teil sich gegenseitig aufhebender Opfertheorien existieren; denn nicht alles, was in der Kirche gelehrt wird, wird auch von der Kirche gelehrt: Eines aber war unverrückbare Lehre der Kirche aller Zeiten, und dies bekenne auch ich aus voller Überzeugung: die Messe ist unser wahres und eigentliches Opfer, indem wir in derselben durch die Konsekration des Leibes und Blutes Christi Gott auf die vollkommenste Weise Anbetung, Dank, Bitte darbringen und Versöhnung erhalten.

Dorsch sucht mich endlich als Modernisten hinzustellen, indem er mir Anschauungen unterschiebt, die im neuen Syllabus und in der Enzyklika Pascendi verworfen sind. Dass er damit ein Unrecht begeht, wird im Verlauf dieser Schrift erwiesen werden; für jetzt mag es genügen, wenn ich erkläre, dass die im Syllabus verworfenen Sätze auch nach meiner Überzeugung mit dem katholischen Christentum niemals in Einklang zu bringen sind und dass ich jederzeit bereit bin, für die im Syllabus verzeichneten Verwerfungen wie für die in der Enzyklika aufgestellten Lehrsätze mit meinem Namen einzustehen.

„Mensa und Confessio" und Dorsch's Vorbemerkungen (S. 307—310).

Zu S. 308 f. Im Anschluss an meine Ausführungen (M. u. C. p. 26 f., 36, 155) sagt Dorsch:

Die Liturgie der Urkirche, herausgewachsen (auch im wesentlichen?) aus der Synagogenliturgie, wäre also zwar dem Inhalt nach, d. h. faktisch und rein materiell schon damals ein Lobopfer gewesen, aber keineswegs als solches anerkannt, ja abgelehnt und implicite wenigstens entschieden geleugnet worden, indem jede reale

Darbringung, also auch Eucharistiewein und Eucharistiebrot als Opfergaben ausgeschlossen gewesen.

Hier haben wir schon ein Beispiel von dem, was ich soeben gerügt. Der Rezensent kann sich kein Lobopfer denken, welches nicht in einer realen Darbringung besteht. Ich sagte in meiner Schrift, dass die Liturgie der Urkirche, herausgewachsen (in der Form, nicht im wesentlichen, wie Dorsch fragen möchte) aus der Synagogenliturgie und dem Passahritus, die Eucharistie nicht unter dem Gesichtspunkt einer materiellen Gabendarbringung, sondern unter dem Gesichtspunkt eines Mahles betrachtet habe, welches durch seinen Inhalt das Lobopfer im eminenten Sinne sei; dass die Christen kein anderes Opfer gekannt, als das Lob Gottes durch die Eucharistiegebete. Das einzige Opfer der Christen seien die Gebete und Danksagungen der Christen, welche sie auch an ihr Gedächtnismahl knüpfen. Die Christen haben also nach diesen Sätzen ihr Lobopfer als solches wohl gekannt, weder abgelehnt, noch geleugnet, wie Dorsch meint. Dorsch aber ist zu diesem Schluss gekommen durch die „Voraussetzung", als ob in den Augen der alten Christen das wahre Opfer in einer materiellen Gabenoblation hätte bestehen müssen. Nein, wie ich schon eingangs dieser Replik auseinandergesetzt: die ältesten Christen sahen in der Herstellung dessen, der die personifizierte Verherrlichung Gottes ist, ihr Opfer, und diese Herstellung erfolgte durch das Eucharistiegebet, jetzt Konsekration genannt. Von seiten der Christen also musste das Eucharistiegebet in der Tat das Lobopfer par excellence genannt werden. Mit dieser Herstellung aber war das Mahl zeitlich und sachlich sehr eng verbunden, so dass in der Redeweise der Christen Mahl und Gebet zusammenfielen.

Nun zur Weiterbildung der Opfertheorie. Ich sagte S. 47 und S. 155, dass mit dem Ende des zweiten, bezw. Anfang des dritten Jahrhunderts ein neuer, bis dahin ausserchristlicher Gedanke hinzugetreten sei, nämlich die bei den Juden und Heiden hergebrachte Idee einer Darbringung materieller Gaben an Gott. Ich sagte von dieser Weiterentwicklung, dass sie „menschlicher Denkweise und menschlichem Bedürfnis Rechnung tragend sich den herkömmlichen ausserchristlichen Kultusgedanken näherte." Hierzu sagt Dorsch:

Wieland beeilt sich, wohl selbst erschreckt von der Ungeheuerlichkeit seiner Behauptung, hinzuzufügen: „ohne dass jedoch eine förmliche Beeinflussung seitens der letzteren (der ausserchristlichen Kultusgedanken) gefolgert werden müsste." Eine solche braucht man allerdings nicht mehr zu folgern. Die wird ja direkt behauptet. Oder was soll es denn anderes heissen, wenn wir hier lesen, dass die neue Auffassung „menschlicher Denkweise und menschlichen Bedürfnissen Rechnung tragend, sich den herkömmlichen Kultgedanken näherte?"

Kann mein Rezensent zwischen objektiver Tatsache und subjektiver Absicht nicht unterscheiden? Post hoc, Herr Dorsch, aber nicht propter hoc! Die Christen haben sich vermehrt. Vom Judentum und Heidentum kamen sie zahlreich herüber mit ihren hergebrachten Anschauungen und Begriffen, in denen sie aufgewachsen waren. Sie trafen nun Brot und Wein an in der christlichen Liturgie. Sie sahen die Eucharistiefeier und hörten, dass dies das Opfer der Christen sei. Was lag nun näher, als dass sie, wie sie es von ihrer eigenen Vergangenheit her gewohnt waren, die sichtbaren Elemente selbst als Opfergaben an die Gottheit ansahen? Die Hierarchie, welche früher wohl aus pädagogischer Besorgnis jeden Gedanken an eine Gabendarbringung ferngehalten, duldete jetzt allmählich diese Auffassung, ja, kam nach und

nach selbst in ihren Bann. Was verschlugs? Die Eucharistiefeier selbst wurde inhaltlich nicht alteriert; es kam zum bisherigen Inhalt lediglich der bisher nicht ohne Grund perhorreszierte Gedanke der oblatio hinzu. So „näherte sich der christliche Opfergedanke, der Denkweise der bekehrten Heiden und Juden Rechnung tragend, den herkömmlichen, ausserchristlichen Kultgedanken, ohne dass jedoch eine förmliche Beeinflussung seitens der letzteren, das heisst, Herr Dorsch, eine bewusste Nachahmung derselben gefolgert werden müsste“.

Zu Seite 309. Was der Rezensent in den beiden nun folgenden Absätzen sagt, ist schon eingangs widerlegt worden. Im ersten vermisst er in meiner Schrift einen klaren Begriff vom Opfer, und vermutet im zweiten Absatz:

> Wahrscheinlich wird Wieland uns sagen: „einen einheitlichen Opferbegriff aufzustellen ist eben unmöglich“.

Antwort: Die Christen des ersten und zweiten Jahrhunderts verstehen unter liturgischem Opfer die Verherrlichung Gottes durch die Konsekration des Eucharistiemahls. Die Christen des dritten Jahrhunderts fügen das Moment der Gabenoblation hinzu, teilweise schon vom vierten Jahrhundert an tritt die ausgesprochene, symbolisch-dramatische Bezugnahme auf das Kreuzesopfer ein, und zwar nicht mehr als einfaches Gedächtnis auf Grund des vorliegenden Leibes und Blutes des Herrn als Bild seines Todes, sondern als mystische Schlachtung, wie ich im folgenden Bändchen meiner Studien näher dartun werde. Der von Dorsch vermisste „einheitliche Opferbegriff“, welcher allen diesen Theorien zugrunde liegt, ist also: Verherrlichung Gottes (und damit Begnadigung der Menschheit) durch die Herstellung des Eucha-

ristiemahls d. i. die Konsekration unter Vergegenwärtigung des Todes Christi. Dieser einheitliche Begriff liegt allen drei Theorien zugrunde, nur dass die erste den Charakter der Gottverherrlichung in das diese Eucharistie herstellende Gebet verlegt, während die beiden anderen die Unterbegriffe der Gabenoblation bezw. der dramatischen Kreuztodesrepräsentation beifügen. Es ist also falsch, wenn Dorsch fortfährt:

Das liegt in seinem ganzen System der Entwicklung, das uns nicht innerhalb eines und desselben Begriffs zur Vervollkommnung, sondern von einem Begriff zu einem andern fortführen möchte".

Der eine, bleibende Grundbegriff hat eine Erweiterung, bezw. Detaillierung erfahren durch Einführung von Unterbegriffen. Ich fordere Herrn Dorsch auf, mir auch nur ein einziges Beispiel von Entwicklung eines Begriffs zu nennen, welches nicht durch Beiziehung anderer, subordinierter Begriffe entstanden wäre! Darum rede ich S. 45 ganz mit Recht von einem „damaligen (noch ausserchristlichen) Opferbegriff, welcher in der Destruktion eines Lebewesens als Gabe an Gott zu Gottes Ehre gelegen war", und welchen die Christen der Urzeit abgelehnt haben, weil „Gabe" und „Schlachtung" ihnen als heidnisch und jüdisch noch verdächtig vorkam, und tatsächlich „bedenkliche Begriffsverwirrungen zur Folge haben konnten" (M. u. C. S. 24). Damit fällt auch das Verdikt in sich zusammen, welches Dorsch beifügt:

Wie dem aber auch sein mag, für uns und den Punkt, welchen wir einer Erwägung zu unterziehen uns vorgenommen haben, genügt es zu wissen, dass Wieland von der Eucharistie als solcher, sofern sie das unter den Gestalten von Brot und Wein verborgene Fleisch und Blut des Herrn ist, den Opfercharakter nach den Anschauungen der ältesten Christen ausgeschaltet wissen will.

Zuerst müsste Herr Dorsch nämlich sagen, welches denn der richtige Opfercharakter

nach den Anschauungen der ältesten Christen gewesen, welche ja gerade den Charakter der Gabenoblation, an den Dorsch denkt, ausdrücklich als falsche Opfer verwarfen!

Das Folgende kann ich nicht anders als eine Verdrehung nennen.

Dorsch macht folgenden Schluss:

> Dass aber der Eucharistie, insofern man sie als Mahl auffasste oder die mit ihr verbundenen Gebete in Berücksichtigung zöge, selbst nach Wieland kein eigentlicher Opfercharakter zukäme, das gibt uns nicht unklar eine Argumentation zu verstehen, deren er sich nicht bloss einmal bedient. „Wenn der Eucharistie einmal die Bezeichnung „Opfer" zuerkannt wird — sagt er S. 112 — dann ist auch der Begriff des Altars gegeben". Nun aber fehlt nach ihm den Christen jener ersten Zeit der Begriff des Altares völlig. Also kann nach ihm von Eucharistie als Opfer in irgendeinem wahren Sinn nicht mehr die Rede sein.

Ist es wissenschaftlich und moralisch recht, Herr Dorsch, einem Gegner irgendeinen Satz aus dem Zusammenhang zu reissen, denselben in einen anderen Zusammenhang hineinzustellen und dann den Gegner als Ketzer zu verurteilen? Die Stelle S. 112 behandelt die Zeit, da der Begriff des eucharistischen Opfers vom Charakter reiner Konsekrationsverherrlichung zum Charakter der Gabenoblation überging (Ende des zweiten, Anfang des dritten Jahrhunderts). Als Beispiel zog ich den apokryphen Handel des Petrus mit dem Magier heran. Die Römer bringen dem Paulus Brot und Wasser zum Opfer dar, damit er das Gebet (der Eucharistie) darüber spreche und es jedem austeile. Unter den Anwesenden befand sich auch eine Frau, die darum auch ihrerseits das Dankopfer aus den Händen des Paulus entgegennehmen wollte. Als sie herantrat, wurde sie aber von Paulus zurückgewiesen: „Nicht würdig trittst du an den Altar Gottes heran u. s. f." Sie sehen selbst, Herr Dorsch, dass hier vor allem — das Apo-

kryphon stammt aus dem Ende des zweiten oder Anfang des dritten Jahrhunderts und schildert also die Legende nach der Liturgie seiner Zeit — nicht von den ältesten Christen die Rede ist, welche die Eucharistie selbst, d. i. Eucharistiebrot und Eucharistiewein allerdings nicht als Opfergaben anerkannten, darum auch einen Altar nicht kannten. Diese ältesten Christen haben wir ja schon längst in früheren Abschnitten abgemacht. Sie sind längst tot. Sie aber, Herr Dorsch, haben dieselben von den Toten erweckt, und lassen sie nun, zu Irenäus' Zeiten, da der Oblationsgedanke bereits erwacht, wieder als Zeugen aufmarschieren. Der Zusammenhang S. 112 aber heisst: „Wenn der Eucharistie einmal die Bezeichnung Opfer, d. h. nach unserem erwähnten Apokryphon: Opfergabe, konkreter Opfergegenstand zukommt, welchen man „aus den Händen des Priesters entgegennimmt", dann ist auch der Begriff des Altars gegeben." Und Ihr Schluss müsste demnach lauten: „Nun aber fehlt nach ihm den Christen der ersten Zeit der Begriff des Altars völlig. Also kann nach ihm von Eucharistie als einer konkreten Opfergabe in jener ersten Zeit nicht die Rede sein." Meine Schlussfolgerung lautet übrigens gerade umgekehrt.

Sie ziehen fort und fort Ihren schulgemässen Opferbegriff herein und ignorieren geflissentlich, was ich immer so scharf hervorhebe, dass die ältesten Christen nicht Ihren Opferbegriff hatten. Sehen Sie denn nicht ein, dass, wenn das Opfer der Urzeit in der Konsekration als Verherrlichungsgebet und nicht in einer Gabendarbringung besteht, ein Altar gar nicht hergehört? haben Sie bei mir nicht die Belege aus jener Zeit gelesen, wo bei der Eucharistiefeier gar kein Altar genannt war, weil gar keiner

genannt sein konnte? Warum haben Sie diese Ihren Lesern verschwiegen?

Wenn nun Ihr Festhalten an dem nachträglichen Opferbegriff, in dem die Schule selbst noch nicht einmal einig ist, „das Fundament der folgenden Erwägungen" wie Sie sagen, sein soll, dann könnte ich mir jetzt alle weiteren Auseinandersetzungen ersparen. Allein Ihr Artikel ist seiner ganzen Tendenz nach eine Denunziation, die nicht unwidersprochen bleiben darf.

Zu S. 310. Sie sagen:

> Dass die hl. Messe ein wahres und eigentliches Opfer ist, ist Dogma. Ein Fortschritt hierin, der sich so vollzogen hätte, dass die Kirche jetzt glaubte, was sie und ihre ältesten Väter ehemals in Abrede gestellt hätten oder mit ihren Anschauungen in direktem Widerspruch gestanden wäre, ist nach ihren Grundsätzen schlechterdings ausgeschlossen.

Gewiss, Herr Dorsch! ich stimme hierin Wort für Wort mit Ihnen überein in bezug auf das, was wirklich geoffenbarte Glaubenswahrheit, und nicht Spekulation des menschlichen Geistes ist. Oder wollen Sie etwa behaupten, dass die Kirche in allen Punkten, auch den ausserwesentlichen, noch heute glaubt und glauben muss, was die ältesten Väter geglaubt haben? Dass es nichts geben könne unter den heutigen Anschauungen in der Kirche, was die Meinung der Urzeit in Abrede gestellt hat, ja, was mit derselben in direktem Widerspruch stünde, und umgekehrt? Welch Spiel treiben Sie mit dem Begriff „glauben"! Sie berufen sich auf Trident. S. 22 de sacrificio missae c. 1—3. Nun hören Sie: Wo steht geschrieben, dass die Anschauungen des Clemens, des Ignatius, des Justinus dogmatische Gültigkeit haben? Wo haben wir aus jener Zeit eine dogmatische Definition seitens eines Papstes oder Konzils, über die Art des eucharistischen Opfers? Und andererseits:

Sagt etwa das Tridentinum in dogmatisch bindender Definition, was überhaupt ein Opfer ist? ob das Opfer wirklich begrifflich notwendig eine Gabe an Gott sein muss? Sie werden mir entgegnen: „Der Opferbegriff ist durch das ordinarium magisterium längst festgelegt“. Wo? wie? ist die Schule mit ihrem halben Dutzend verschiedener, sich selbst widersprechender Messauffassungen das Ordinarium magisterium? die Schule, die noch selbst um den Begriff „Opfer“ sich streitet? Wie definiert noch Augustinus de civ. Dei l. 10 c. 6 den Begriff sacrificium? Etwa als Gabe an Gott? Nach dem beliebten Satz: Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est, spreche ich gerade dem zurzeit in der Schule fast allgemein herrschenden Opferbegriff die Katholizität ab. Aber noch mehr. Sie wissen, Herr Dorsch, dass jeder Ausspruch in dem Sinne und Geist aufgefasst werden muss, der ihn veranlasst hat. Die canones des Tridentinums wandten sich gegen die Reformatoren, welche dem Messopfer den Sühnecharakter absprachen, dasselbe eine nuda commemoratio mortis Domini oder bloss Kommunion sein liessen. Ein verum ac proprium sacrificium konnten auch die allerersten Christen ihre Eucharistiefeier nennen, ja wirklich ein verum ac proprium im Vergleich mit der symbolischen oder vermeintlich wirklichen Gabendarbringung an Gott, dem alles schon vorweg gehört, dem man in Wirklichkeit nichts schenken kann. Aber das Tridentinum (l. c. cap. 2) legt auf das sacrificium nicht einmal das entsprechende Gewicht. Es betont vielmehr: verum ac proprium sacrificium propitiatorium. Es erklärt: wenn jemand sagt, die Messe sei bloss Lob- und Danksagungsopfer, oder eine nuda commemoratio, nicht aber ein propitiatorium, der sei

im Bann! Wo leugnet aber Clemens oder Ignatius, oder Justinus, wo leugne ich selbst, dass die Eucharistie des Urchristentums den Charakter eines Sühneopfers gehabt habe? Herr Dorsch, ich verbitte mir eine derartige schwere Beschuldigung, welche ich zwar schon wiederholt hören musste, aber nie und nimmer von einem logisch und theologisch geschulten Ordensgeistlichen erwartet hätte!

Vollends muss ich dagegen protestieren, dass Dorsch den 49. Satz des neuen Syllabus heranzieht, um mich als Modernisten zu brandmarken: „Coena christiana paullatim indolem actionis liturgicae assumente, hi qui coenae praeesse consueverant, characterem sacerdotalem acquisiverunt". Dorsch bemerkt hierzu:

Character sacerdotalis und actio liturgica bedingen sich gegenseitig in dem Satz und zeigen uns, dass dort von der coena christiana oder der Eucharistie als Opfer die Rede ist, der eine allmähliche Entwicklung in dieser Hinsicht abgesprochen wird.

Ich fordere Sie hiermit auf, Herr Dorsch, nachzuweisen, wo ich jemals eine Entwicklung der coena christiana „in dieser Hinsicht", das heisst von einem gewöhnlichen Mahl zu einer liturgischen Handlung, einem Opfer, behauptet habe, wo ich jemals die coena, das gewöhnliche Liebesmahl der Christen, und das liturgische Abendmahl nicht scharf auseinander gehalten, wo ich jemals mehr gesagt habe, als dass sie im Verlauf der christlichen Versammlung zeitlich aufeinander folgten, wo ich jemals den Liturgen der Urzeit den priesterlichen Charakter von Anfang an, dem Abendmahl den liturgischen Charakter von Anfang an abgesprochen habe!

Eine weitere Denunziation versucht Dorsch mit dem Satz aus der Enzyklika Pascendi: „Ad evolutionem

cultus facit praecipue necessitas ad mores traditionesque populorum sese accommodandi.“ Dorsch hierzu:

„Menschlichen Bedürfnissen Rechnung tragend, so haben wir ja oben von Wieland gehört — hat sich die Kirche den herkömmlichen, ausserchristlichen Kultgedanken genähert.“

Wie diese Annäherung aufzufassen ist, dass es keine bewusste, absichtliche, notgedrungene war, habe ich oben schon erklärt; desgleichen habe ich mit keinem Wort zugestanden, dass das Wesentliche am christlichen Kultus durch ausserchristliche Einflüsse alteriert worden sei. Was aber das Ausserwesentliche, Wandelbare, von Zeitströmungen Beeinflussbare am christlichen Kultus betrifft, so werden weder die Verfasser der Enzyklika noch Dorsch selbst die Möglichkeit und Tatsächlichkeit einer Akkommodation in Abrede ziehen wollen. Oder doch? Dann lesen Sie in jeder Liturgiegeschichte nach über die Entstehung mancher Feste, über die litaniae maiores und minores, über die christlichen Kultkleider des frühen Mittelalters, über die Anweisungen, welche der hl. Stuhl im siebten und achten Jahrhundert den Missionären in Germanien, vorab dem hl. Bonifatius erteilt. Zu diesem Wandelbaren gehört auch die spekulative Betrachtung der Messe, und dass diese sich im Lauf der Geschichte sehr geändert hat, das können Sie aus den Werken von Renz, Frantz, Schwane, Scheeben deutlich ersehen. Dass aber die Feier der Eucharistie das einzige, wahre und eigentliche Opfer ist, welches allein der Größe Gottes genügt, das war und ist unabänderliche Lehre, weil es Gottes Offenbarung ist. Die anderen Opfer aber sind keine, sind nur Symbole; aber gerade deswegen darf das Messopfer an ihnen nicht gemessen oder gar nach ihrer Analogie erklärt werden; es ist vielmehr etwas ganz Einzig-

artiges. Das war der Standpunkt der ältesten Christenheit, und es ist auch der meinige. Darum verbitte ich mir abermals jede Verdächtigung, als ob ich im Widerspruch stände mit Syllabus oder Enzyklika.

Dorsch und meine „Methode".

Nun geht endlich der Rezensent dem Inhalt meiner Schrift im einzelnen zu Leibe, um den Gegner in den Augen des Publikums zunächst als Charlatan ohne Logik und ohne Ehrlichkeit ein für allemal mundtot zu machen.

Ich will nur Eines vorausbemerken: Wenn meine Studie so ganz und gar „verfehlt und wertlos" ist, wenn „ihrer wissenschaftlichen Bedeutung auch durch Harnacks feierliche Begrüßung nicht aufgeholfen" wird, warum müht sich dann Dorsch fast drei Druckbogen hindurch ab, alle Nichtsnutzigkeiten darin zusammenzusuchen? Er wird zweifellos antworten: „Weil dieses Buch von hervorragender Seite empfohlen und dadurch gemeingefährlich geworden ist." Gut; dann aber muss Herr Dorsch schon eine Koryphäe der katholischen Wissenschaft sein, wenn Männer wie Funk[1], Baur[2], ja wenn selbst die eigenen Ordensgenossen in der Civiltà cattolica[3], nach deren Urteil die Schrift „eine erhebliche Förderung der Wissenschaft", „methodisch zweifellos eine Musterleistung", ein „bellissimo lavoro" bedeutet, gerade von der „methodischen" Unbrauchbarkeit des Buches so gar nichts bemerkt haben, dass diese Gelehrten erst auf Herrn Emil Dorsch

---

[1] Tüb. Q. Schr. 1907, 466.
[2] Arch. f. chr. Kunst 1907, Nr. 6, S. 67f.
[3] 1907, S. 477f.

warten mussten, um zu erfahren, dass sie von „Methode“ nichts verstehen.

S. 311. Da flösst uns denn schon von vornherein die historische Methode und Auffassung des Verfassers äusserst wenig Vertrauen ein. Was sollen wir beispielshalber denken, wenn er S. 8 sich nicht scheut, auszusprechen: „Immerhin war die Ideenverwandtschaft zwischen Judentum und Christentum auch nach dem Bruch des letzteren mit der Synagoge so stark und die Kultäusserungen beider Religionen einander so ähnlich, dass im ganzen apostolischen Jahrhundert heidnischerseits beide beständig verwechselt werden konnten.“ Als ob für die Verwechslung, wenn man schon von einer solchen und nicht vielmehr von einer hin und wieder vorkommenden gleichen Behandlung beider reden wollte, nicht ganz andere, rein äusserliche Gründe für die Heiden massgebend gewesen wären oder es wenigstens hätten sein können. Und als ob überhaupt die Heiden über eine solche Ideenverwandtschaft und über Kultäusserungen, die christlichen wenigstens, sich ein rechtes Urteil hätten bilden können. Man beachte wohl: Wieland will aus einer solchen Verwechslung von seiten der Heiden schliessen: Also bestand wirklich eine so starke Ähnlichkeit zwischen dem Kult der Christen und dem Kult der Juden. Selbst wenn er gezeigt hätte, dass von einer solchen heidnischen Verwechslung die Rede sein kann, würde er zunächst doch nur bewiesen haben, dass die Heiden nach dem, was ihnen zu Gesicht oder zu Ohren gekommen, an eine solche Ähnlichkeit glaubten. Ob diese dann aber auch faktisch bestand, das wäre erst noch zu beweisen.

Nun, Herr Dorsch, ich will den Beweis für die Berechtigung meiner Behauptung antreten, obwohl er eigentlich herzlich wenig mit unserem Hauptthema zu tun hat. Aber ich will mich möglichst kurz fassen. Sind an Ihnen die neueren und neuesten Forschungen über Synagogenliturgie bezw. Passahritual und christliche Liturgie spurlos vorübergegangen? Haben Sie nicht wenigstens Bickell's Untersuchungen, zum Teil in Ihrer eigenen Zeitschrift, gelesen? Kennen Sie die Untersuchungen von Schürer nicht? Haben Sie Cabrol's und Leclercq's Dictionnaire und die Monumenta antenicaena über diesen Gegenstand nicht gesehen? Da plagen sich nun die Gelehrten seit 30 Jahren, um die Ähnlichkeit zwischen beiden Kulten in Gebet, Organisation, Terminologie u.s.f. zu erklären, und P. Emil Dorsch S. J. sollte

von alledem, wie es scheint, rein gar nichts wissen? Auf S. 7 von M. und C., sowie schon neun Jahre früher in meinen „Ordines minores“ habe ich ausführlich diese Tatsachen begründet, und Dorsch meint, sie wären erst noch zu beweisen. Und wenn ich nun zum Schluss sage, dass im ganzen apostolischen Jahrhundert beide Kulte heidnischerseits beständig verwechselt werden konnten, so macht Dorsch flugs den einzigen Beweis daraus, den ich für meine Thesis vorbringen wollte.

Sehen Sie denn nicht, dass ich nur im Vorübergehen die Tatsache der Ähnlichkeit beider Kulte nochmals beleuchten wollte, welche ja schon anderwärts längst erwiesen war und als bekannt vorausgesetzt werden konnte? Verlangt denn Ihre Methode, dass in Abhandlungen, welche für Fachkreise bestimmt sind, auch die längst erwiesenen und anerkannten Sätze stets erst ab ovo aufs neue bewiesen werden sollen?

Nun zu dem Liebesmahl in Act. VI. Zum voraus gebe ich selbstverständlich zu, dass unsere Stelle mancherlei Deutungen zulässt, bleibe aber dabei, dass gerade die von Dorsch angezweifelte „Gleichzeitigkeit von *διακονία* und Predigt“ (ich sprach übrigens S. 10 von annähernder Gleichzeitigkeit), erstere am glattesten als Liebesmahl erscheinen lässt. Dorsch schreibt das auf Rechnung meiner „Methode“. Inwiefern diese so verfehlt sein soll, werden wir sogleich sehen. Zunächst erklärt Dorsch S. 311 f.:

> *ἐν τῇ διακονίᾳ τῇ καθημερινῇ* „bei der täglichen Bedienung“. In diesen Worten will Wieland das Liebesmahl angedeutet finden. Davon kann gar keine Rede sein. Das Liebesmahl ist ja für alle Christen ohne Ausnahme; in unserer Stelle aber handelt es sich um etwas, was die Witwen besonders angeht.

Dorsch spricht ein großes Wort sehr gelassen aus: „Davon kann gar keine Rede sein.“ Warum

denn nicht? Freilich geht das Liebesmahl alle Christen an. Aber, gerade darum, ist es denn so ganz und gar unmöglich, dass bei diesem Liebesmahl, wo die einzelnen als Mitglieder von angesehenen jüdischen Familien auch hinsichtlich der Rationen entsprechend respektiert wurden, die schutzlosen Witwen der armen Heidenchristen zu kurz kamen und beiseite gedrückt wurden? Wenn ich aber „unter der täglichen Bedienung“ nicht mit Dorsch (S. 312) „die einfache Verteilung von Almosen und Lebensmitteln an die Armen auch ausserhalb der Liebesmahle“ verstehe, so halte ich mich dazu für voll berechtigt auf Grund des Textes. Denn es handelt sich bei „der täglichen Bedienung“ tatsächlich nicht um „eine einfache Verteilung von Almosen“, sondern um ein Mahl; denn die Apostel weigern sich, bei den Tischen zu dienen. Und zwar um das gemeinsame Mahl; denn dass man bei der Einmütigkeit der ersten Christen die Reichen gesondert zu einer anderen Zeit, und die armen Witwen gesondert zu einer anderen Zeit regaliert hätte, und nicht vielmehr alle brüderlich zu Einem Mahl sich vereinigt hätten, wird Dorsch selbst nicht behaupten wollen. Ergo liegt am nächsten, die *διακονία καθημερινή* mit dem gemeinsamen Liebesmahl identisch zu denken. Meine Thesis steht also nicht auf so schlechten Füßen, wie Dorsch meint.

Ferner scheint derselbe Text tatsächlich eine unmittelbare Aufeinanderfolge von Predigt und Liebesmahl zu konstatieren. (Dorsch's gänzlich unbegründete Insinuation, als wolle ich die Predigt nur zur Zeit der Liebesmahle ansetzen, beachte ich nicht weiter.) Die Apostel sagen: „Wir können nicht das Wort Gottes verlassen und den Tischen dienen.“ Das können sie doch wohl nur sagen,

wenn das Dienen bei Tisch tatsächlich eine Beschränkung der Predigt zur Folge hätte, wenn also Predigt und Mahl annähernd gleichzeitig erfolgen. Wir dürfen aber nur das „Wort Gottes“ im weiteren Sinn fassen. Die Apostel sagen ja selbst: „Wir aber (im Gegensatz zu den Sieben) wollen dem Gebet und dem Dienst des Wortes obliegen.“ Noch die Agapenbeschreibung Tertullians meldet von einem Segensgebet, welches die Agape einleitet und welches jedenfalls auch schon im Urchristentum Sitte war. Dieses haben jedenfalls die Apostel gesprochen, und zwar unmittelbar, bevor die Leute sich an den Tischen niederliessen, ja vielleicht, als die Speisen schon aufgetragen waren und bereit standen. Hier konnten nun freilich die Apostel nicht „das Wort Gottes verlassen“, erst „den Tischen dienen“, alle Unordnungen schlichten, alle Unzufriedenheit beruhigen und dann endlich zum Wort Gottes zurückkehren und das Segensgebet sprechen. Das besorgten die Sieben und das Mahl konnte ungestört seinen Verlauf nehmen. Die Apostel aber konnten so erst der Predigt obliegen, dann die Tischgebete und Segnungen sprechen, und alles blieb in schönster Ordnung. Ich stimme Dorsch völlig zu, wenn er sagt:

> Der einfache Grund (dieser Geschäftsteilung) wird der sein, dass sowohl das Verteilen der Gaben an die Witwen als auch das Predigen ein Geschäft ist, und beide Geschäfte ihre Zeit brauchen und so, was dem einen Geschäft gewidmet wird, dem anderen entzogen bleibt.

Ich füge aber bei: nur dann, wenn beide Geschäfte zeitlich zusammenfallen oder wenigstens ineinander übergreifen. Den ganzen Tag über werden die Apostel kaum ohne Unterbrechung gepredigt haben. Die Zumutung Dorsch's, als stelle ich mir vor, „dass, während die Apostel predigten, die Leute umhersaßen und sich

erquickten“, weise ich zwar nicht zurück, habe aber nirgends auf einer absoluten Gleichzeitigkeit von Lehre und Mahl bestanden. Übrigens scheint es mir aber auch gar nicht so unmöglich, dass auch während der Speisung wenigstens erbauliche Reden, Lesungen, Psalmen u. dgl. zum Vortrag kamen; wie wir ähnliches später bei Beschreibung der Agapen lesen.

Dem Einwand Dorsch's, dass wohl auch die Apostel selbst am Liebesmahl teilnahmen und dass es für sie gerade kein besonderes Hindernis für ihre Predigt sein konnte, während desselben die Verteilung der Gaben an die Armen vorzunehmen, habe ich in M. und C. S. 30 beseitigt, indem ich sagte, dass die Christen Jerusalems seit Pfingsten unmöglich an Einem Platz zusammenkommen konnten und dass die Apostel deshalb Teilversammlungen einrichten mussten. (Dorsch lässt mich (S. 313) für diese Behauptung nur den „gesuchten“ Beweis aus dem Plural *τραπέζαις* — ob mit oder ohne Artikel verschlägt wenig — erbringen. Meine anderen Argumente: große Seelenzahl, das *κατ' οἶκον*, die verschiedenen Hauskirchen in der Diaspora, welche auf Jerusalem, diese blühende Gemeinde einen Rückschluss zulassen, hat er verschwiegen.) Wenn aber nur wenige, oder gar nur Ein Apostel einer solchen Teilversammlung präsidierte, dann konnte er in der Tat erst recht nicht „das Wort Gottes verlassen und bei Tischen dienen“. Ich anerkenne gern — nochmals sei es gesagt —, dass diese meine Argumente nicht zwingend sind, aber darin wird jeder mir beistimmen, dass auf die Frage: „Ist in Act. VI, 1 ein Liebesmahl zu verstehen?“ mein Gegner nicht mit größerem Recht sagen darf: „Davon kann gar keine Rede sein,“ als ich gesagt habe: „Für Jerusalem steht

ein Liebesmahl fest." Wenn einmal von „Tischen" die Rede ist bei der Gabenverteilung an die Witwen, und wenn wir davon lesen, dass den ersten Christen alles gemeinsam war, dass nicht bloss in Jerusalem, der Mutterkirche, sondern auch in Korinth, und in der Gemeinde, aus welcher der Barnabasbrief stammt, die Gläubigen zum gemeinsamen Mahle zusammenkamen, so liegt doch zweifellos der Schluss am nächsten, dass eben auch die *διακονία* an den Tischen des gemeinsamen Liebesmahls stattfand. Darum scheint mir meine Auffassung wohl begründet und nicht unzulänglich, um darauf weiter zu bauen.

Einen Beleg, wie weit zu eifrige Opposition führen kann, zeigt uns die Anmerkung, welche Dorsch S. 313 als Fussnote gibt. Ich sagte in M. und C. S. 9: „Der Ausdruck *κοινωνία* (in Act. II, 42) kann nur irgendein Mitteilen auf Grund charitativer Brüderlichkeit bezeichnen, gleichwie auch anderwärts die Liebesgaben der Wohltätigkeit *κοινωνία, κοινωνεῖν* heissen". Diesen meinen Satz „widerlegt" Dorsch durch folgende Anmerkung:

Zitiert werden 2. Cor. 8, 4; 9, 12—15; Hebr. 13, 16. Didache 4, 8, lauter Stellen, an welchen der Ausdruck entweder zweifelhaft ist, oder etwas viel Allgemeineres bedeuten kann (2. Cor. 9, 13. Hebr. 13, 16) oder näher bestimmt wird als *κοινωνία τῆς διακονίας τῆς εἰς τοὺς ἁγίους* (2. Cor. 4, 8) oder *οὐκ ἀποστραφήσῃ τὸν ἐνδεόμενον, συγκοινωνήσεις δὲ πάντα τῷ ἀδελφῷ σου* (Did. 4, 8).

Nun, Herr Dorsch, bedeuten denn nach Ihrer „Methode" die Ausdrücke 2. Cor. 8, 4 und Did. 4, 8, die Sie wörtlich zitieren, etwa kein „Mitteilen auf Grund charitativer Brüderlichkeit"? Aber auch die von Ihnen nicht wörtlich angeführten Stellen, 2. Cor. 9, 12—15, und Hebr. 13, 16 — möchten Sie uns nicht sagen, was „viel Allgemeineres" denn, als charitative Mitteilung sie bedeuten können?

Weiter nimmt mir Dorsch übel, dass ich aus Act. II, 42: *ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ κοινωνίᾳ, τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς* im Zusammenhalt mit dem oben erledigten Act. VI, 1, den Verlauf der apostolischen Liturgie zu rekonstruieren versuchte. Ich habe die Berechtigung, Predigt und Liebesmahl als unmittelbar zusammenhängend (hier bringt Dorsch wieder die Zwischenfrage: „auf jeden Fall?") zu denken dargetan. Ich habe ferner erwiesen, dass die *διακονία*, um welche sich die Apostel wegen der Predigt, der Gebete u. s. f. nicht annehmen konnten, mit höchster Wahrscheinlichkeit als das gemeinsame Liebesmahl aufgefasst werden muss. Als Liebesmahl habe ich dementsprechend in M. und C. das Wort *κοινωνία* aufgefasst, deren Höhepunkt die liturgische *κλάσις τοῦ ἄρτου* und die „Gebete" bildeten. Dorsch lehnt die von mir vorgeschlagene Übersetzung, welche in unserer Stelle den eigentlichen Verlauf der christlichen Synaxe sieht, ab und schlägt dafür folgende Übersetzung vor:

Sie waren ausharrend in der Lehre der Apostel und in brüderlicher Vereinigung (= wie eine Gemeinde), pflegten des Brotbrechens und der Gebete.

An die Übersetzung, wie Sie dieselbe vorschlagen, habe seinerzeit auch ich schon gedacht, als ich M. und C. verfasste, und habe sie aus wohlerwogenen Grunde abgelehnt. Ich will Ihnen diesen meinen Grund hierher setzen: Die Predigt der Apostel ist ein Akt, das Brotbrechen ist ein Akt, die Gebete sind Akte. Die brüderliche Vereinigung aber ist ein Zustand, für sich selbst kein Akt. Ist das nun logisch und grammatikalisch wahrscheinlich, dass ein Ausdruck, der in seiner abstrakten Fassung den drei übrigen eher superordiniert sein sollte, mitten unter konkreten Funktionen, liturgischen

Akten, als denselben koordiniert und gleichartig aufgezählt wird? Ich würde Ihnen recht geben, wenn der Text die Übersetzung zuliesse: „Sie waren in brüderlicher Vereinigung ausharrend: in der Predigt der Apostel, im Brotbrechen und in den Gebeten.“ So lautet aber der Text nicht. Darum legte mir der Text nahe, in *κοινωνία* nicht bloss den abstrakten Gedanken der Zusammengehörigkeit, des Beisammenseins, sondern eine konkrete Funktion anzunehmen, gleich den übrigen Funktionen, nämlich das Liebesmahl! Sie dürfen mir nicht entgegenhalten, dass ja das „sich versammeln“ auch als ein concretum angesehen werden könne; denn einen solchen tautologischen Pleonasmus dürfen wir dem hl. Lukas doch nicht zumuten: „Sie waren ausharrend in der Predigt und in der Versammlung, im Brotbrechen und den Gebeten.“ Damit fällt auch die gewundene Parallelisierung, die Sie S. 314 in Anm. 1 versuchen, welche liturgische und ausserliturgische Koinonie, „Glauben“ und Predigt, Tempel und Privathaus durcheinanderwirft. Herr Dorsch, ich bin Ihnen um Ihre „Methode“ nicht neidig! Ich frage aber jeden ehrlichen Historiker und Exegeten, mit welchem Recht Dorsch meine Methode als unbesonnen, wenig vertrauenerweckend oder gar unehrlich und tendenziös verschreien darf?

S. 314 greift Dorsch meine Behauptung, die Judenchristen hätten sich anfangs noch immer in den Synagogen versammelt, bezw. meinen Beweis hierfür aus den Vollmachten des Saulus an die Synagogen in Damaskus an mit den Worten:

Glaubt denn Wieland wirklich, dass diese Vollmachten gegeben waren, weil zu erwarten stand, dass Saulus die Christen in Synagogen antreffen werde, oder nicht vielmehr deshalb, damit Saulus, wo immer er Christen antreffe, dieselben in Kraft und Autorität seines Volkes und dessen Obrigkeiten ergreifen könne?

Wieland glaubt das letztere, aber auch das erstere. Ich frage: wenn Paulus wiederholt jüdische Religionsgebräuche mitmachte, wenn die Apostel auf ihren Reisen an den Sabbatgottesdiensten in den Synagogen sich beteiligten, (nicht bloss predigten Act. XIII, 14 f., XVI, 13, 16), wenn die Christen Jerusalems sogar im Tempel regelmässig erschienen, ehe die Verfolgung ausbrach, ist es dann zuviel gewagt, wenn ich auch die Sendung des Saulus an die Synagogen in Damaskus im oben genannten Sinn verstehe? Wenn ich folgere, dass die Judenchristen vor dem Bruch in den Synagogen sich einfanden, so lang sie einerseits das Christentum nur als vollendetes Judentum ansahen, andererseits hoffen durften, die Gemeinschaft mit der Synagoge zu erhalten und letztere allmählich zu christianisieren?

Zu S. 315. Dorsch fährt fort:

Abgesehen davon, was ist da für ein Zusammenhang zwischen der Tatsache: „es fanden sich die Christen zur wöchentlichen Sabbatfeier in den Synagogen ein“ und „als Schauplatz der apostolischen Liturgie kommt auch die Synagoge in Betracht“? Glaubt Wieland im Ernst, die Christen hätten ihre heiligsten Geheimnisse in jüdischen Kulthäusern gefeiert?

Wenn ich sage: „als Schauplatz der apostolischen Liturgie kommen in Betracht: Tempel und bezw. Synagogen, gemietete öffentliche Hallen und Privathäuser“, so heisst das zunächst für jeden vernünftigen Leser: Wenn wir uns nach dem Schauplatz der apostolischen Liturgie umsehen, so können wir unter den gegebenen Umständen an dreierlei Räumlichkeiten denken. Alle drei wurden aber auch tatsächlich benutzt, namentlich so lang der Bruch mit dem Judentum noch nicht vollzogen war. Dass Sie sich aber an dem Ausdruck „apostolische Liturgie“ in diesem Zusammenhang stossen, nehme ich Ihnen nicht be-

sonders übel, obwohl Sie sich denken konnten, dass ich hier das Wort „Liturgie“ nicht im engsten Sinn, als Eucharistiefeier, sondern im weiteren Sinn verstehe, sofern sie auch Predigt und Gebet, Psalmodie u. dgl. umschliesst, woran sich immer noch auch die Christen beteiligten, weil eben der Bruch mit der Synagoge noch nicht vollzogen war. Ich sagte auch ausdrücklich S. 28: „Es ist kaum zu bezweifeln, dass dort, wo etwa die ganze oder fast die ganze Judengemeinde sich bekehrte, die Synagoge das Versammlungslokal verblieb“. Das aber nehme ich Ihnen übel, Herr Dorsch, dass Sie mich mit der Insinuation kompromittieren wollen, als hätte ich die Eucharistiefeier in jüdische Synagogen verlegen wollen, dass Sie Ihren Lesern gegenüber verschweigen, was ich in ausführlichster Weise S. 28ff. über die Notwendigkeit der Hauskirchen gerade für die Eucharistiefeier bemerkte, und dass Sie nun mich mit der Frage verhöhnen wollen: „Glaubt denn Wieland im Ernst, die Christen hätten ihre heiligsten Geheimnisse in jüdischen Kulthäusern gefeiert?“

Eine weitere „methodische“ Unzulänglichkeit sieht Dorsch in meinem Beweis aus Athenagoras gegen die materiellen Opfergaben in der christlichen Liturgie. Dieser sagt: „Wozu denn Brandopfer, deren Gott nicht bedarf? Jedoch ist es Pflicht, ein unblutiges Opfer darzubringen und die geistige Anbetung ihm zu erweisen“. Dorsch sagt dazu:

Unser Autor ist gleich fertig mit seiner Schlussfolgerung: Athenagoras, so meint er, nennt also die geistige Anbetung das unblutige Opfer, welches Gott allein von uns verlangt. — Athenagoras hatte gesagt: Gott will ein unblutiges Opfer und die geistige Anbetung von den Menschen. Wieland macht daraus: die geistige Anbetung ist also das unblutige Opfer.

Gut, aber sehen Sie einmal, bitte, den Zusammenhang an. Voraus sei gesagt: Was ist der Zweck der

Brandopfer? Antwort: Die Anbetung des Allerhöchsten. Athenagoras sagt nun: „Gott bedarf nicht der Brandopfer; für ihn ist es das grösste Opfer — also die höchste Anbetung, wenn wir erkennen, wer die Himmel ausgebreitet". Athenagoras sagt damit: Gott braucht nicht eine massive, äusserliche Opfergabe, sondern er will ein geistiges Opfer, oder, nach dem Zweck des Opfers ausgedrückt: geistige Anbetung. Es entsprechen sich: Brandopfer — ungeistige Anbetung. Unblutiges Opfer — geistige Anbetung. Athenagoras sagt nämlich selbst ausdrücklich: Erkennen, wer die Himmel ausgebreitet, das ist das grösste Opfer. Dieses „Erkennen, wer die Himmel ausgebreitet" entspricht eben der „geistigen Anbetung". Ist es nun logisch falsch, wenn ich schliesse: Unblutiges Opfer und geistige Anbetung ist nach Athenagoras eines und dasselbe, und die Konjunktion „und" ist hier nicht trennend, sondern erklärend. Auf den Ausdruck *λογικὴ λατρεία* will ich später zurückkommen.

S. 100 heisst es: „Der Ort der Zusammenkunft war (für die Christen des ersten und zweiten Jahrhunderts) gleichgültig". Beweis dafür das schlichte Sätzchen: „*ὅθεν γὰρ ἡ κυριότης λαλεῖται, ἐκεῖ κύριός ἐστιν* hatte die Didache gesagt."

Warum verschweigen Sie, Herr Dorsch, Ihren Lesern, dass dieses „schlichte Sätzchen" nur das Resumé dessen illustrieren soll, was S. 34f. ausführlich dargetan und bewiesen wurde? Warum täuschen Sie Ihren Lesern vor, als hätte ich meine Thesis so dürftig bewiesen? Warum unterschlagen Sie, dass ich sogar in diesem Resumé noch einmal auf Justinus und Minutius Felix, unmittelbar im Anschluss an dieses „schlichte Sätzchen", als Zeugen hingewiesen? Wahrscheinlich tun Sie das aus „Methode".

S. 122 legt der Verfasser die Stelle aus Cyprian de unitate eccl. vor: „Er (hostis altaris) wagte es, einen anderen Altar aufzustellen, ein anderes Eucharistiegebet zu halten, (und damit) das wahre Herrnopfer durch falsche Opfer zu verunehren". Die Liturgie begann also, so lautet die Folgerung, hüben wie drüben, bei Rechtgläubigen und Häretikern, mit der Aufstellung des Altars."

Ist etwa, Herr Dorsch, das Opfer nicht Liturgie? Warum unterstreichen Sie das Wort? Doch nicht zum Zweck einer Insinuation, als ob ich die Aufstellung des Altars für einen liturgischen Akt hielte? Ferner: warum sagen Sie Ihren Lesern nichts von dem grammatikalischen Beweis, den ich aus dem Text selbst ausführlich liefere, und stellen die Sache so dar, als hätte ich unmittelbar, ohne Beweisversuch, im Anschluss an unsere Stelle gesagt: „Die Liturgie begann also mit der Aufstellung des Altars?" Habe ich nicht zudem seitenweise vorher an Beispielen erwiesen, dass tatsächlich der Altar zur Liturgie eigens bereitgestellt wurde? Warum verschweigen Sie das Ihren Lesern? Wohl aus „Methode"?

Zu S. 316.

„Derselbe Cyprian schildert uns eine Versammlung mit den Worten: In einer so grossen und frommen Versammlung der Brüder, wenn die Priester Gottes dasitzen und der Altar aufgestellt ist (altari posito)" und gleich wissen wir es: „Der Altar wird also erst aufgestellt, wenn die Priester ihre Sitze eingenommen. Den Altar aufstellen, heisst soviel als: Die Eucharistie feiern, bezw. sich zur Eucharistiefeier anschicken."

Wenn Sie, Herr Dorsch, den Altar schon aufrichten wollen, bevor die Priester sitzen, so habe ich nichts dagegen, obwohl der Wortlaut für mich spricht. Aber Sie sollten einsehen, dass es mir in erster Linie darum zu tun war, zu zeigen, dass der Altar für die Eucharistiefeier überhaupt eigens aufgestellt wurde, und hätte ich gedacht, der Ablativus absolutus: altari posito spreche deutlich genug.

Damit werden die Leser wissen, was sie von der Schlussbemerkung S. 316 zu halten haben, und ich darf ruhig die Frage aufwerfen, wessen „Methode“ mehr Vertrauen verdient, die meines Gegners, oder die meinige. Ich habe für jede meiner Thesen Beweise vorgebracht, welche zwar zum Teil nicht gerade zwingend sein mögen, wie überhaupt die Forschung auf diesem Gebiet stets mehr oder weniger auf Wahrscheinlichkeitsrechnung angewiesen sein wird, welche aber doch so viel Kraft haben, daß sie meine Folgerungen als nicht unberechtigt erweisen. Dorsch aber verschweigt meine Beweise seinen Lesern, die er geflissentlich auf den Glauben führt, als hätte ich nur auf Grund des einen oder andern schwachen Beweises, den er als einzigen hinstellt, voreilig und tendenziös meine Schlüsse gezogen. Das tut er, um mir jeden Kredit bei den Lesern zu nehmen, um meine „Methode“ als wenig vertrauenerweckend bemängeln zu können, und überzeugt so mit Leichtigkeit jeden, der meine Schrift nicht selbst gelesen, von „Wieland’scher Geschichtskonstruktion“.

Dorsch und der „Altar“.

Zu S. 317. Der Opponent geht nunmehr zum eigentlichen Inhalt meiner Schrift über, und zwar gleich zu einem Hauptpunkt der ganzen Untersuchung. Ich habe in M. u. C. S. 38 die These aufgestellt, dass der Ausdruck *θυσιαστήριον* in den apostolischen Briefen und den Schriften der apostolischen Väter n i r g e n d s f ü r e i n e n m a t e r i e l l e n A l t a r e r w e i s b a r sei. Selbstverständlich und wie aus dem Zusammenhang S. 38 ersichtlich, meinte ich hiermit einen materiellen

christlichen Altar. Dorsch aber verdreht diese These, obwohl ich im nämlichen Satz noch auf materielle ausserchristliche Altäre („alttestamentliche oder heidnische Muster“) hingewiesen, geflissentlich dahin, als ob ich in jenen Schriften einen materiellen Altar überhaupt nicht finde, was mir natürlich nie einfallen konnte. Und diese Fiktion hält er von S. 316 bis S. 322 aufrecht und bekämpft einen Satz, den ich gar nicht aufgestellt.

Zum erstenmal, sagte ich, begegnet uns der Name *θυσιαστήριον* in des Paulus 1. Korintherbrief 10, 18. Mein Gegner aber sieht darin nicht bloss den ausserchristlichen, sondern auch indirekt den christlichen Altar angezeigt; ich bloss ersteren. Sehen wir zunächst den Zusammenhang an.

Von V. 14 an warnt der Apostel die Seinen vor dem Götzendienst und zwar näherhin vor dem Essen des Götzenopferfleisches. Zunächst konstatiert er positiv, was die hl. Speise der Christen sei: der Kelch der Segnung als Teilnahme am Blut Christi und das Brot als Teilnahme am Leibe Christi, das Brot, welches alle davon Geniessenden zu Einem Leibe macht. Von V. 18 an kommt nun negativ die Warnung. Paulus sagt: Gleichwie beim Volk Israel alle, welche vom Opfer essen, teilhaft sind des Altars, so sind auch diejenigen, welche von den Opfern der Dämonen geniessen, Genossen der Dämonen. „Ich will aber nicht, fährt Paulus fort, dass ihr — die ihr am Leib und Blut Christi teil habt — Genossen der Dämonen werdet; ihr könnt nicht den Kelch des Herrn trinken und den Kelch der Dämonen, nicht am Tisch des Herrn teilhaben und am Tisch der Dämonen.“ Bleiben wir hier einmal stehen; nach dem Wortlaut ist hier von einem jüdischen Altar die Rede. Und zwar näherhin

von den Speisen, welche auf dem Altar geopfert und dann verteilt werden. Dieses Essen vom Altar wird als Illustration herangezogen für die Idee des Opfergenusses bei den Heiden. Freilich ist dieser jüdische Altar wie der heidnische ein realer; allein dem Apostel ist es hier nicht um den materiellen Altar zu tun, sondern um Gottes Gemeinschaft, welche jener symbolisiert. Darum kommt er bei Anwendung dieses Beispiels auf die heidnischen Opfer gar nicht mehr auf den materiellen Altar zurück, sondern sagt (V. 20) direkt und ohne Bild: was die Heiden opfern, das opfern sie nicht einmal Gott (wie die Juden), sondern den Dämonen. Wer also von dem Opferfleisch der Heiden isst, der ist teilhaft, ein Genosse der Dämonen. Es stehen sich hier lediglich gegenüber bezw. schliessen sich aus: Gemeinschaft mit dem Altar d. i. den Dämonen — Gemeinschaft mit dem Leib und Blut Christi. Dass aber diesem heidnischen Altar auch ein christlicher entsprechen müsse, ist aus diesen Worten des Paulus nicht zu entnehmen. — Aber, könnte man einwenden, ist nicht der „Tisch des Herrn“ dem „Tisch der Dämonen“ gegenübergestellt? Was anderes ist der Tisch der Dämonen als eben der heidnische Altar? Antwort: Der Ausdruck „Tisch“ ist, wie aus dem unmittelbaren Zusammenhang sich ergibt, das Korrelat zu „Kelch“, und bedeutet demnach nicht ein Gerät, sondern „Speise“, entsprechend dem „Blut und Leib Christi“ in V. 16. An Kelch und Tisch der Dämonen teilhaben heisst aber: mit den Dämonen Gemeinschaft haben, und das allein ist's, wovor der Apostel diejenigen warnt, welche des Leibes und Blutes Christi teilhaft geworden sind. Ich bleibe also mit gutem Recht dabei: Aus diesen Worten des Paulus lässt sich für unseren Zweck, nämlich die Konstatierung

eines christlichen Altars, gar nichts folgern. Denn wo das heidnische Opferfleisch geopfert worden, der Altar, ist für den Apostel völlig irrelevant; es genügt ihm zu sagen, dass es den Götzen geopfert worden.

Was Wieland als letzten Grund angibt, spricht gegen sich selbst, und ist eines Wortes der Widerlegung nicht wert. „Ein Altar, meint er, ... lässt sich aus der Stelle nicht folgern, um so weniger, als der Apostel auch auf der heidnischen Seite, wo man einen realen Altar besass, keineswegs an eine reale Gemeinschaft mit demselben denken konnte; denn das Fleisch, das von den Altären kommt, wird auf dem Markt gekauft, wird in den Häusern den Gästen vorgesetzt, und doch heisst das religiös-bewusste Essen von diesem Fleisch: mit dem Altar Gemeinschaft haben, sich mit den Dämonen vereinigen, am Tisch der Dämonen sitzen." Der Verfasser hat wohl eine reale, vielleicht hypostatische oder ähnliche Vereinigung der Geniessenden mit dem Altar im Auge. In dem aber, was er ferner bemerkt, bestätigt er nur die Notwendigkeit, den Altar, von dem der Apostel redet, als wirklichen und materiellen Altar aufzufassen: „Hier wie dort (bei den Heiden nämlich wie bei den Christen) — sagt er selbst — handelt es sich um eine Speise, deren Opferung, Schlachtung längst vollzogen ist, nämlich auf dem Altar . . .", doch wohl auf einem realen und materiellen Altar.

Vor allem muss ich rügen, dass Dorsch bei Anführung meiner Worte gerade die wichtigsten auslässt, so dass seine Leser auf den Glauben kommen müssen, ich leugne einen materiellen Altar überhaupt, während ich nur den christlichen leugne. Ich sagte nicht: „Ein Altar lässt sich aus der Stelle nicht folgern," sondern ich sagte: „Ein Altar für den christlichen Kult lässt sich hieraus nicht folgern." Und ich begründete diesen Satz damit, dass Paulus auch bezüglich der heidnisches Opferfleisch Genießenden nicht an eine reale Gemeinschaft derselben mit dem heidnischen Altar denken konnte, weil mit dem Altar selbst nur diejenigen Gemeinschaft haben können, welche vom Altar essen, d. h. bei der liturgischen Feier selbst von den Opferspeisen Anteil empfangen. Die, welche in Häusern nur das von den Altären stammende Fleisch essen, sind nicht in realer, faktischer

Gemeinschaft mit dem Altar. Darum wäre in diesem Zusammenhang auch eine heidnische „Gemeinschaft mit dem Altar“ bildlich, nicht buchstäblich zu verstehen, auch wenn Paulus davon redete. Noch viel weniger aber darf man hierin eine Parallele zu einem materiellen Altar der Christen sehen. Auch ihre Opferspeise ist eine solche, deren Schlachtung längst vollzogen ist — am Kreuz nämlich. So wenig Paulus bei den Heidenopferspeisen von einem heidnischen Altar redet, ebensowenig denkt er bei der Eucharistie an einen christlichen. „Hier wie dort, zitiert mich Dorsch (um zu zeigen, dass ich mir selbst widerspreche), handelt es sich um eine Speise, deren Schlachtung längst vollzogen ist, nämlich auf dem Altar ...“ So kommt der Leser auf die Meinung, ich behaupte „hier wie dort“ einen „Altar“. Damit man aber nicht merken soll, dass ich mit diesem Altar nur den heidnischen gemeint habe, unterschlägt er meine weiteren Worte „bezw. am Kreuz“. So „spricht mein letzter Grund gegen sich selbst.“ Ich sage übrigens nirgends, dass diese Stelle beweise, dass Paulus hier an keinen christlichen Altar denken könne; ich sagte nur, dass diese Stelle nicht beweise, dass der Apostel an einen solchen denke, dass somit diese Stelle in unserer Frage ohne Belang sei.

Ich behaupte sogar, dass noch aus einem anderen Grund Paulus nicht einmal das Kreuzopfer notwendig im Auge gehabt haben muss, als er diese Worte schrieb, geschweige denn das eucharistische; denn, wie bemerkt, hebt er hier lediglich die Einheit mit Christus hervor und warnt vor der Einheit mit den Dämonen; mit Christus aber wird man ohne weiteres eins durch den Genuss seines Leibes und Blutes; mit den Dämonen kann man gar nicht eins

werden auf dem Weg des Genusses, ausser wenn das Genossene eine Opferspeise ist. Darum dürfte man (obwohl die Eucharistie an sich wesentlich Opferspeise ist), sagen: der Apostel konnte hier von den heidnischen Opfern reden, ohne irgendwelchen Seitenblick auf das christliche Opfer als solches werfen zu müssen. Die Ausdrücke Altar und Opfer sind an unserer Stelle den ausserchristlichen Kulten entlehnt; im christlichen Sinn stehen sie überhaupt gar nicht da. Kurz zusammengefasst: Der Apostel sagt: wer von Altären, bezw. den Opferspeisen isst, der wird teilhaft der Dämonen. Ihr aber seid teilhaft des Leibes Christi und dürft nicht zugleich Genossen der Dämonen sein, also sollt ihr von den Opferspeisen nicht essen. Wo ist hier auch nur ein Wort von christlichem Altar oder christlichem Opfer oder christlicher Opferspeise? Paulus nahm gar keinen Anlass, davon zu sprechen, weil es ihm lediglich um die „Gemeinschaft“ zu tun war.

Zu der Stelle Hebr. XIII, 10 bemerke ich folgendes: Dorsch versucht, um die buchstäbliche Auffassung des *θυσιαστήριον* zu retten, eine Erklärung, welche für einen Paulus geradezu banal klingen würde. Er argumentiert folgendermaßen:

Die Christen aus den Juden gingen durch ihren Anschluss an Christus gewisser Vorteile verlustig, die einem, der in der Beobachtung des mosaischen Gesetzes aufgewachsen war, an sich teuer sein konnten. Dazu gehörte die Teilnahme an den Opfern im Tempel durch Genuss des Opferfleisches, sei es, dass sie durch die levitischen Priester davon ausgeschlossen wurden in einer Zeit, da die Judenchristen das alte Gesetz noch beobachteten, sei es, dass sie durch die christliche Übung bereits daran gehindert waren. Die Christen empfanden den vermeintlichen Verlust schwer, es lag Gefahr nahe, vielleicht sogar die des Abfalls. Es galt sie zu warnen, aber auch sie zu trösten und aufzurichten. Der Apostel tut es mit den Worten: „Auch wir haben einen Altar, von dem die nicht essen können, die dem Zelt dienen. So können wir die Schmach, die sie, die Zeltdiener, uns antun, leicht ertragen.“

Da ist zunächst zu sagen, dass der Apostel derartigen jüdischen Desiderien der Judenchristen gerade im Hebräerbrief mit den wuchtigsten Gründen begegnet. Er hält ihnen vor: die alten Opfer sind abgeschafft und gelten nichts mehr vor Gott; Christus ist unser ewiger Hoherpriester und unser Opfer: das führt er in den verschiedenartigsten Wendungen seinen Judenchristen aus, und da wäre es denkbar, dass Paulus, wenn die Judenchristen noch immer nach dem altjüdischen Opfer hin gravitierten, ihnen den ebenso jämmerlichen wie unedlen Trost entgegenhielte: „Tröstet euch! wohl lassen die Juden euch bei ihren Opfern nicht mitessen, aber auch wir lassen die Juden bei unserem Opfer nicht mithalten!“? Und dann die Schmach, die darin liegen soll, dass die Judenchristen nicht von dem Opferfleisch essen durften! Aus den Worten: „lasst uns also zu ihm hinausgehen aus dem Lager, seine Schmach tragend“ *τὸν ὀνειδισμὸν αὐτοῦ φέροντες*, macht Dorsch: „Auch du musst hinaus vor die Tore, auch wenn dir dies Schmach eintragen sollte.“ Was gibt Dorsch das Recht, dieses Partizipium konzessiv zu übersetzen? Zudem heisst es nicht: „Schmach tragend,“ sondern „seine, d. i. Christi, Schmach tragend“. Worin bestand diese Schmach? Christus wollte, wie jener vorbildliche Stier außerhalb des Lagers verbrannt wurde, ausserhalb des Gottesvolks leiden und sterben. Das Volk Israël befand sich eher in Schmach, weil es an dem grossen Versöhnungsopfer nicht teilnehmen durfte. Und so müssen auch wir aus dem Judentum herausgehen und mit und in Christus sterben durch die Taufe, müssen die Schmach des Kreuzes mit ihm teilen. So haben wir also im Judenkult nichts mehr zu suchen, und unser Opfer bringen

wir durch ihn dar. — Und nun zu unserem θυσιαστήριον selbst.

Dorsch sagt S. 320:

Doch „der Ausdruck θυσιαστήριον kann keinen wirklichen Altar bedeuten“, so urgiert Wieland S. 39. Warum nicht? „Weil der Apostel im ganzen Kapitel nur vom Kreuztod, nicht aber von einem eucharistischen Opfer redet.“ Man sollte darnach meinen, im Kapitel sei recht viel vom Kreuztod die Rede. Aber davon spricht nur V. 12, und dieser aller Wahrscheinlichkeit nach nicht zur näheren Erklärung des Wortes θυσιαστήριον.

Ich meine doch; V. 9 warnt Paulus die Judenchristen vor der Beobachtung der jüdischen Satzungen, besonders der jüdischen Speisegebote, und sagt (im folgenden Vers): auch wir haben einen Altar, und wer ein Zeltdiener ist, d. h. die jüdischen Satzungen einhält, der hat keinen Teil an ihm. Dies wird exemplifiziert an dem Opfertier des großen Versöhnungstags: das Tier, mit dessen Blut im Allerheiligsten die Versöhnung vollzogen worden, wurde ausserhalb des Lagers ganz verbrannt: die „Zeltdiener“ hatten keinen Teil an ihm (V. 11). Christus nun (V. 12) ist die Erfüllung dieses Opfers, hat darum ausserhalb der Stadt, des Judentums, die Versöhnung vollzogen, und wer darum teil haben will an der Versöhnung, der muss das Zelt und seinen Kult und seine Satzungen verlassen und zu ihm, dem Gekreuzigten, hinausgehen. Dieser ist das θυσιαστήριον des neuen Bundes. Das ἔχομεν θυσιαστήριον also wird direkt begründet mit dem Kreuzestod. Unser θυσιαστήριον ist der gekreuzigte Christus. Dieser „Altar“ steht nicht im Tempel, sondern ausserhalb des Judentums, und „durch ihn, Christus, lasst uns allezeit Gott das Lobopfer bringen.“ Der Gedanke ist also, kurz zusammengefasst: V. 10: wir haben einen Altar, von dem wir nicht essen dürfen, wenn wir Zeltdiener bleiben. V. 11 und 12: Denn er ist außerhalb des Lagers des Zeltes. V. 13: Gehen wir also hinaus zu ihm und (15) bringen

wir durch ihn Gott unser Opfer. Ist da anzunehmen, dass Paulus von einem materiellen Altargerät reden wollte? Nein, der Apostel fordert unter dem Bild der Zeremonien am großen Versöhnungstag die Judenchristen auf, mit den jüdischen Observationen zu brechen, da sie mit den Heilsgnaden Christi unvereinbar seien. Dorsch führt gegen diese Auffassung S. 321 noch einen anderen Grund an:

Noch ein anderer Grund spricht dagegen, dass an der Stelle der Kreuztod Christi zur Erläuterung des *θυσιαστήριον ἐξ οὗ φαγεῖν* beigezogen worden ist. Dieses erscheint eben als ein Altar, von dem zu essen gegeben wird. Christus selbst aber wird unter dem Bild gerade jenes Opfers eingeführt, von dem niemand essen durfte.

Bitte, umgekehrt, gerade deswegen ist hier nicht von buchstäblichem Essen, nicht von der Eucharistie die Rede, sondern von der Teilnahme an Christus überhaupt.

Es ist auch, fährt Dorsch fort, der Gedanke „vom Altar, d. h. von Christus oder vom Kreuz essen“ gar so ungewöhnlich, dass es äusserst wenigen eingefallen ist, die Stelle so zu verstehen. Wenn eben ein Christ die Stelle liest, der weiss, was man in der christlichen Religion von Kultus wegen zu essen bekommt, und wo dies geschieht, . . . so muss er sich ja förmlich die Augen verschliessen, um nicht zu sehen.

Ich weiss mich in meiner Auffassung von Hebr. XIII, 10 eins mit Thomas von Aquin, Estius, Stentrup, Scheeben, Renz u. a. Das Fremdartige an dem Ausdruck „von Christus essen“ verliert sich sofort, wenn man bedenkt, dass Paulus das Bild von den alten Opfern heranzieht und dieses Bild auch in der Anwendung auf Christus festhält. Ist die Bezeichnung Christi als Opferaltar nicht zu kühn, dann auch nicht das Bild von *φαγεῖν*.

Ein Beispiel endlich, mit welch verblüffender Gewandtheit Dorsch, wenn er sich in die Enge getrieben sieht, durch einen dialektischen Kunstgriff sich aus der Schlinge ziehen möchte: Der Leser weiss, wie

Dorsch sich um die Stelle Hebr. XIII, 10 abmüht, um darzutun, dass dort unter dem *θυσιαστήριον* ein materielles Altargerät für den liturgischen Gebrauch der Christen bei ihrer Eucharistiefeier zu verstehen sei. Nachdem er nun erkannt, dass ein einwandfreier Beweis hierfür nicht zu erbringen, sagt er:

Aber auch wenn man schliesslich die Stelle vom Kreuzopfer verstehen wollte, so wäre eben das Kreuz der Altar, und ein Altar, real und wahr, wie das Opfer, das sich daran vollzog. Es wäre auch so wieder nicht bewiesen, was doch Wieland beweisen wollte, dass der Ausdruck *θυσιαστήριον* nirgends einen materiellen Altar bezeichne in den Schriftstücken jener Zeit.

Aber Herr Dorsch! Glauben Sie wirklich, dass Paulus das hölzerne Kreuz Christi einen eigentlichen, liturgischen Altar nennen wollte? Wie mögen Sie in die Debatte einen metaphorischen Altar an die Stelle des liturgischen Kultusgeräts hereinpraktizieren, um das es sich doch hier allein handelt? Mein alter seliger Professor würde mir bei solcher „Logik“ gesagt haben: Quaternio terminorum!!

Einen ähnlichen — Kunstgriff leistet sich Dorsch auch gegenüber meinen Ausführungen über die apostolischen Väter. So zunächst bei Clemens von Rom, wo dieser vom Altar des Tempels in Jerusalem redet:

Man beachte wohl, wir sprechen hier noch nicht vom Bezug dieses Altars zur Eucharistie, sondern lediglich von der Behauptung Wielands, dass der Ausdruck *θυσιαστήριον* in den Schriften jener Väter nirgends einen materiellen Altar bezeichne (S. 321)

und wiederum S. 322:

Es bedeutet aber auch schon etwas in unserer Frage, selbst wenn lediglich der Altar des Alten Bundes an der Stelle gemeint wäre. Wir wüssten eben daraus, dass mit dem Wort *θυσιαστήριον* im allgemeinen wenigstens der Begriff eines realen Altars verbunden wurde.

Herr Dorsch, Sie wissen so gut wie jeder Leser von M. und C., dass ich in meiner Thesis „der Ausdruck *θυσιαστήριον* in den Schriften jener Väter be-

zeichne nirgends einen materiellen Altar“, selbstverständlich einen materiellen christlichen Altar verstanden wissen will; denn darum allein ist es mir zu tun. Einen materiellen ausserchristlichen Altar zu leugnen, ist mir niemals eingefallen.

Aber jetzt zur Stelle selbst. Dorsch sieht in der Heranziehung des jüdischen Kultrituals und seiner genau bestimmten Vorschriften zur Einschärfung der Pünktlichkeit und Bescheidenheit auch im christlichen Kult eine vollständige Parallele:

> Da steht Liturgie gegen Liturgie, Opfer gegen Opfer, Altar aber auch gegen Altar. Wenn es dem römischen Bischof nur darauf ankam, zu verlangen, dass niemand seinen Funktionskreis (so im allgemeinen) überschreite, wie Wieland meint, warum nimmt er dann so konstant seine Illustration aus der Liturgie, dem Priestertum und dem Altardienst, da doch soviele andere, weit wirksamere, ihm zu Gebot gestanden wären?

Vor allem habe ich nicht von einem Funktionskreis „so im allgemeinen“ gesprochen; ich hatte vorausgesetzt, dass jeder Leser wisse, dass es sich in der angezogenen Clemensstelle um einen „kirchlichen Funktionskreis“ handle. Wenn ich nun selbstverständlich zugebe: Liturgie hier, Liturgie dort; Opfer hier, Opfer dort — wo steht geschrieben, dass nun auch notwendig Altar gegen Altar stehen müsse? Die beiderseitigen Liturgien haben einiges freilich gemeinsam, wie sämtliche Liturgien; aber wie weit geht das Gemeinsame? Seine Illustration entnimmt Clemens selbstverständlich der alttestamentlichen Liturgie, weil er von der christlichen redet. Und wenn das, dann nennen Sie mir, bitte, einmal „so viele andere, weit wirksamere Illustrationen“ zur christlichen Liturgie! Dorsch fährt weiter:

> Das ist so wahr, dass Clemens, wo er seine an dieser Stelle zu beweisende These in c. 40 aufstellt, gar nicht ausdrücklich unterscheidet zwischen altem und neuem Testament, sondern unterschiedslos und ganz allgemein in V. 2 den Satz ausspricht: „Alles

müssen wir in Ordnung vollziehen, wie es der Herr angeordnet ... So hat der Herr befohlen, die Opfer und den hl. Dienst zu vollziehen; wo und durch wen er sie vollziehen lassen wollte, hat er selbst bestimmt ... Die ihm also zu den bestimmten Zeiten ihre Opfer darbringen, sind in Gnaden bei ihm."

Vor allem ist es nicht wahr, dass Clemens ganz promiscue vom alten und vom neuen Dienst spricht. Clemens hält vielmehr auch im Text genau den alten mosaischen Kult und den christlichen auseinander. Nachdem er in c. 40, 1 den Hauptsatz ausgesprochen „dass wir alles in Ordnung tun müssen, was der Herr zu festgesetzten Zeiten auszuführen befohlen hat", spricht er im ganzen übrigen Kapitel nur vom Tempelkult. Ganz dieselbe Einteilung zeigt c. 41, welches am Schluss dieser alttestamentlichen Beispiele mahnt: „Seht, Brüder, je höher die Erkenntnis ist, deren wir gewürdigt wurden, desto grösser ist die Gefahr, der wir ausgesetzt sind", und jetzt erst, in c. 42 kommt Clemens auf die christliche Ordnung zu sprechen. Clemens von Rom wusste, dass das alte Israel die Kirche des alten Bundes war, und dass beide Kirchen als unter der Einen Offenbarung stehend zusammenhängen, und darum redet er per „wir", d. h. die Diener des Herrn, auch wenn er vom Tempeldienst redet. Ein Beweis und Anhaltspunkt für die Formen der neuen Liturgie ist aber in der alten nicht gegeben. Clemens sagt nur eindringlich und ausführlich: wenn schon im alten Bund der Herr so genaue und strenge Bestimmungen erlassen hat, um wie viel mehr muss im neuen alles in Ordnung erfolgen! Damit aber ist für die speziell christliche Ordnung oder gar für den Altar gar nichts gesagt, selbst wenn Clemens (was er nicht tut) auch von christlichen Hohenpriestern, Priestern und Leviten redete. Trotzdem erklärt Dorsch:

Von durchschlagenden Beweisen für seine These — dass nämlich bei Clemens ein christlicher Altar nicht zu erweisen sei — finden wir bisher beim Autor keine Spur.

Ich überlasse dem Leser hierüber die Entscheidung, ob ich recht habe, wenn ich sage, dass man hier keinen Altar finden könne, oder ob Dorsch bewiesen, dass man aus unserer Clemensstelle einen materiellen christlichen Altar folgern könne.

Zu S. 323. Dorsch beanstandet meine Folgerung (für das Fehlen eines christlichen, materiellen Altars) aus der Stelle in des Ignatius Magnesierbrief: „kommet alle zu dem Einen Christus, wie (ὡς) zu Einem Tempel Gottes, wie (ὡς) zu Einem Altar". Will Dorsch etwa behaupten, dass hieraus ein materieller, christlicher Tempel, ein materieller, christlicher Altar gefolgert werden müsse? Ist nicht das Wörtlein ὡς eine Vergleichungspartikel? Wird nicht Christus hier, wie im Hebräerbrief als ein Altar bezeichnet? Und vollends, wenn man übersetzt: Kommt alle zu dem Einen Christus als zu Einem Tempel, als zu Einem Altar? Und wenn Dorsch noch sagt:

> Wenn Wieland dann hinzufügt: „dieser Eine Altar ist ebensowenig ein materieller, als die damaligen Christen einen materiellen Tempel, ναός, hatten", so muss er eben wieder zeigen, dass Ignatius den Ort der Zusammenkunft der Christen nicht einen Tempel, oder kein Gotteshaus nennen konnte, wovon er sich ohne weiteres enthebt,

so ist das wieder eine Unterschlagung Dorsch's.

S. 27f., 35, 66ff. habe ich ausführlich dargetan, dass die ältesten Christen keinen ναός hatten und keinen haben wollten. Ob aber Ignatius die Lächerlichkeit riskieren konnte, den kleinen Versammlungsraum der damals sicher nicht sehr zahlreichen Christen mit dem pompösen Titel ναός — man bedenke, was damals ναός bei den Heiden und

Juden bedeutete — zu belegen, mag Dorsch selbst entscheiden.

Nun desselben Vaters Ephesierbrief. Dorsch spottet:

An einer anderen Stelle, wo der syrische Bischof an die Epheser schreibt, soll es wieder die Gemeinde sein, die unter dem Bild des Altars symbolisiert werde: „niemand schweife auswärts; wer nicht innerhalb des θυσιαστήριον verbleibt, der geht des Gottesbrotes verlustig; denn wenn das Gebet des einen und andern solche Gewalt hat, um wieviel mehr jenes, welches der Bischof und die ganze Gemeinde verrichtet! Wer also nicht zur Versammlung kommt . . .“ Soweit der Heilige. Und Wieland ist gleich fertig: „Was ist also θυσιαστήριον? Nichts anderes als die mit dem Bischof versammelte Gemeinde“. Das Argument ist voreilig; denn der Ort, wo der Altar steht und wo die Versammlung stattfindet, können zusammenfallen, ohne dass man an eine Verschmelzung der Begriffe Altar und Christenversammlung zu denken braucht.

Dass dieses Argument, wie es mich Dorsch vorbringen lässt, für sich allein nicht ausreicht, ist selbstverständlich. Ich möchte aber Herrn Dorsch entgegenhalten, dass „der Ort, wo der — angebliche — Altar steht“, eben nicht der Altar selbst ist. Dorsch wechselt wieder die Begriffe. „Innerhalb“ eines Raumes könnte man verbleiben, aber nicht innerhalb eines Altars. Warum verschweigt Dorsch diese meine dort unmittelbar angefügte Begründung? bezw. warum bringt er sie erst auf der folgenden Seite? Damit er spotten kann: „Wieland ist gleich fertig“, und damit mein Argument „voreilig“ sei. Der Rezensent fährt fort:

Mit seinem Argument hat der Verfasser aber auch entschieden kein Glück; der Heilige fährt nämlich unmittelbar anschliessend fort: „Denn es steht geschrieben: den Übermütigen widersteht Gott! Wollen wir also dem Bischof nicht widerstreben!“ Folgerichtig könnte man nun auch mit dem Verfasser fragen: „Was ist also die Versammlung? was der Altar?“ und nun auch mit ihm die Antwort geben: „Nichts anderes als der Bischof!“ Und es wäre nach Wieland die Gleichung der Begriffe gegeben: Bischof = Versammlung = Altar. Sehr wahrscheinlich! Wohl ist ein sachlicher Zusammenhang zwischen Altar, Versammlung, Bischof, oder vielmehr zwischen den Phrasen innerhalb des Altars sein, zur Versammlung kommen, dem Bischof nicht widerstreben, aber daraus eine begriffliche Identität zu erschliessen geht nicht an. Übrigens

soll uns, wenn wir Wieland glauben dürfen, Ignatius selbst eine unzweideutige Erklärung dessen geben, was er mit seinem „innerhalb des Altars verbleiben" sagen will. Er täte dies in seinem Brief an die Trallianer. Hören wir, wie! „Wer innerhalb des Altars ist, ist rein, wer aber ausserhalb des Altars ist, ist nicht rein, das heisst: wer getrennt vom Bischof, Presbyterium und Diakonen etwas (liturgisches) vornimmt, ist nicht rein." Es ist hier dieselbe Verwechslung sachlicher Identität mit begrifflicher, wie im vorigen Argument. Und deren Berechtigung wird nicht erhärtet durch die angeschlossene Erwägung: „Wäre das θυσιαστήριον ein Gerät von Holz oder Stein gewesen, so hätten doch wohl auch die Separatisten ein solches für sich errichtet, und Ignatius hätte Gelegenheit gehabt, von einem solchen Gegenaltar zu reden. Statt dessen aber kennt er überhaupt nur den Altar schlechthin; natürlich, weil der Bischof und der Klerus nur Einer ist und allein „Altar" heisst. Die Vereinigung mit dem Klerus also macht das θυσιαστήριον aus". Der Verfasser hätte doch bedenken sollen, dass man mit demselben Recht schliessen könnte: „Wäre der Altar Bischof und Presbyterium, so hätten sich die Separatisten doch wohl auch einen Bischof gewählt und ein Presbyterium geschaffen, und Ignatius hätte Gelegenheit gehabt, in diesem Sinn von einem Gegenaltar zu reden." Geradezu absonderlich ist aber die Schwierigkeit, die Wieland mit den Worten aufwirft: „Wie hätte ein Laie innerhalb des materiellen Altars sein oder gar verbleiben sollen?"

Was der Opponent über den Unterschied zwischen begrifflicher und sachlicher Identität sagt, ist klar, aber hier gegenstandslos. Denn: „in die Versammlung kommen" und „dem Bischof nicht widerstreben", d. h. nicht eigene Konventikel halten ist hier, nach dem Zusammenhang und dem Sinn der Ermahnung des Ignatius nicht bloss sachlich, sondern auch begrifflich identisch. Und wenn der Altar bei Ignatius kein materielles Gerät, sondern ein Bild für die Hierarchie ist, so ist tatsächlich die Gleichung gegeben: innerhalb des Altars = innerhalb der Versammlung = innerhalb der Gemeinschaft mit dem Bischof.

Aber ich soll ja die Versammlung = Altar beweisen. Nun, Sie mögen die Schwierigkeit „absonderlich" finden oder nicht: Wiederholt gebraucht Ignatius dieselbe Redensart: „innerhalb des Altars verbleiben". Was will er damit sagen? Jeder soll innerhalb des

Altars sein? etwa innerhalb des Tisches? oder innerhalb etwaiger Schranken um den Altar? Alles unmöglich, unvernünftig auch im blossen rhetorischen Bild! Nein, Herr Dorsch, Sie haben S. 317 schon mit Recht darauf hingewiesen, „dass jedes Wort stets zunächst in seiner ursprünglichen Bedeutung, die ihm im Sprachgebrauch zukommt, zu belassen ist, und man erst dann, wenn gewichtige Gründe gegen den Literalsinn sich aufdrängen, zu einem anderen, übertragenen Sinn übergehen kann“. Gut; ich befolgte nur diese Regel. Ich kann nicht innerhalb eines Altars sein, aber ich kann innerhalb einer Versammlung sein. Das ist für mich ein „gewichtiger Grund“, den Altar hier in übertragener Bedeutung zu nehmen, und zwar = Versammlung, um so mehr als Ignatius selbst in seinem Trallianerbrief mir hierin direkt und ausdrücklich recht gibt (s. oben im Kleindruck). Und eben weil der „Altar“ in den Augen der damaligen Christen und des Ignatius kein materieller, sondern ein ideeller war, nur Einer, ἓν θυσιαστήριον, wie Ein Christus, hätte Ignatius auch dann nicht „Gelegenheit gehabt, von einem Gegenaltar zu reden, wenn die Separatisten einen eigenen Bischof und ein eigenes Presbyterium aufgestellt hätten“, denn ein ἐπίσκοπος und πρεσβύτεροι sind auch bei Schismatikern als Funktionäre in den Augen der Rechtgläubigen recht wohl denkbar, nicht aber der „Altar“, wenn dieser ein idealer ist. Wohl aber umgekehrt: Wäre der Altar bei Ignatius ein materieller, dann hätten auch die Separatisten einen solchen errichtet, und Ignatius hätte nicht von „dem“ Altar schlechthin reden können.

Ich glaube daher trotz Dorsch mit Evidenz bewiesen zu haben, dass nach des Ignatius Briefen in θυσιαστήριον ein materieller Altar nicht erkannt,

sondern nur ein Bild erblickt werden kann, und zwar ein Bild des Bischofs und seines Klerus als des Prinzips der kirchlichen Einheit, und wenn ich nun im Philadelphierbrief die Stelle finde: „Beeifert euch also, Einer Eucharistie euch zu bedienen; denn Eines ist das Fleisch Christi, Einer der Becher zur Vereinigung mit seinem Blut, Ein Altar wie (ὡς) ein Bischof mit Presbyterium und Diakonen“, so habe ich, angesichts des Sprachgebrauchs bei Ignatius das gute Recht, auch an dieser Stelle in dem Altar entweder den Einen Christus (nach dem Ephesierbrief) oder, was auf Grund von ὡς = „wie“ oder „als“ wahrscheinlicher sein wird, den Bischof und seinen Klerus zu sehen. Ob das ein „willkürlicher Sinn“ ist, mag der Leser entscheiden.

Endlich der Römerbrief des Ignatius. Ignatius vergleicht sich mit einem Schlachtopfer, für welches der Altar bereit sei und bei dessen Opferung die Christen ihm als Chor dienen sollten. Ich sah in diesem „Altar“ und „Opfer“ ein vom heidnischen Kult entlehntes Bild. Dorsch sagt dazu:

Wohl gebraucht Ignatius das Wort θυσιαστήριον in übertragener Bedeutung, aber in einer solchen, die dessen Bedeutung als materiellen Altar zur notwendigen Voraussetzung hat. Er vergleicht sich nämlich dort selbst mit einem Opfer, das auf dem bereitstehenden Altar Gott dargebracht werden müsse.

Ganz recht; aber was für ein Altar schwebte Ignatius vor, ein christlicher oder ein nichtchristlicher? Ich vermutete das letztere, weil es sich im bewussten Bild um ein eigentliches, blutiges Schlachtopfer handelt und weil Ignatius die Christen auffordert, ihm dabei als „Chor“ zu dienen. Dorsch aber will in diesem Altar einen christlichen sehen:

Es sind ja Christen, sagt er, die ihm den Chor machen und während seines Opfers Gott dem Vater in Jesus Christus lobsingen sollen. Dass aber der Ausdruck σπονδισθῆναι, den hier

Ignatius gebraucht, ein spezifisch heidnischer gewesen, dafür hat sich der Autor den Beweis wieder geschenkt. Man kann aber auch gegen ihn hinweisen, auf Dan. 9, 27, eine Stelle, welche Hippolyt direkt auf unser eucharistisches Opfer überträgt in seinem Com. zu Dan. c. 35.

Dies allein würde gar nichts beweisen; aber Dorsch beruft sich auf Plinius, nach welchem die Christen bei ihren Zusammenkünften Christo abwechselnd Lieder gesungen. Allein ich befolge wieder Dorsch's Rat von S. 317 und sage: χορός ist terminus technicus für heidnische Chöre, wenigstens in damaliger Zeit, sei es im Theater oder bei den öffentlichen blutigen Opfern, und um ein solches handelt es sich hier nach der Idee des Ignatius. Dasselbe gilt von dem Ausdruck σπονδισθῆναι, der sicher heidnisch ist, bezw. jüdisch, jedenfalls nicht als christlich zu erweisen ist. Denn der Hinweis Dorsch's auf Daniel 9, 27 beweist nichts für das Christentum, und wenn Hippolyt diese Danielstelle auf unser christliches Opfer bezieht, so tut er dasselbe, was an unserer Stelle mutatis mutandis Ignatius tut: es ist eine Anwendung eines ausserchristlichen Ausdrucks auf eine christliche Sache.

Dorsch fügt S. 326 noch folgendes bei:

Ist es ferner wahrscheinlich, dass man bei einem Autor in der Erklärung eines Wortes, das er so oft gebraucht, an alles mögliche denken müsse, so zwar, dass man kaum zwei Stellen fände, an denen er dasselbe mit dem Einen Wort bezeichnet wissen wollte, — dass man bald an Christus, bald an den Bischof, bald an die Versammlung der Gemeinde (an diese letztere gar, „weil sie opfert" S. 43) denken müsste — nie aber und in keinem Fall an das erinnert werden dürfte, was das Wort zunächst und eigentlich bedeutet?

Nun, so schlimm ist die Sache doch nicht! Im Ephesierbrief ist Christus mit einem realen Altar verglichen, wie er in den ausserchristlichen Tempeln stand; der „Altar" im Römerbrief ist gleichfalls als solcher Altar gedacht. In den übrigen Stellen, es sind nicht viele, ist der Altar das Bild der Gemein-

schaft mit der Hierarchie, und bei diesem Bild darf man sich gleichfalls an einen realen, wirklichen, heidnischen oder jüdischen Altar „erinnern“, wie auch Ignatius sicher ein solcher vorschwebte, als er von diesem sein Gleichnis nahm. (Die Begründung „weil sie opfert“ ist ein Zitat aus Renz, wovon Dorsch aber nichts sagt; sie ist übrigens berechtigt.)

Alles in allem müssen wir sagen, dass bei den apostolischen Vätern, so oft von *θυσιαστήριον* die Rede ist, der Auffassung des Ausdrucks in seiner eigentlichen Bedeutung als materieller christlicher Altar solche Bedenken entgegenstehen, dass man diese Auffassung jedenfalls nicht rechtfertigen kann. Dass man sie aber geradezu ablehnen muss, geht daraus hervor, dass der Opferbegriff der Eucharistie in den ersten zwei Jahrhunderten (annähernd) einen Altar oder die Idee eines solchen gar nicht erforderte, dass ein christlicher Altar in jener Zeit eine innere Berechtigung gar nicht hatte, und das ist's, was meinem Schriftchen eine so heftige Gegnerschaft bereitet hat.

Dorsch und das Opfer.

Bevor ich an die weitere Auseinandersetzung mit meinem Gegner gehe, muss ich, um früheres zu wiederholen, vorausschicken, dass das *πρῶτον ψεῦδος*, welches Dorsch zu einer so leidenschaftlichen Bekämpfung meiner Studie verleitete und derselben eine scheinbare Berechtigung verlieh, darin liegt, dass man glaubt, der Opferbegriff, welchen gegenwärtig die Schule vertritt, und nicht einmal einstimmig vertritt, sei entweder wissenschaftlich unabänderlich festgelegt, oder gehöre zum eisernen Bestand des Dogmas, müsse also immer und überall derselbe gewesen sein wie heute. Die

heutige Schule, wenigstens in ihrer Mehrheit, sagt: Opfer ist eine Gabe, welche man Gott darbringt zur Anerkennung seiner Majestät unter Vernichtung dieser Gabe oder doch unter freiwilligem Verzicht auf dieselbe. Diese Definition etwa schwebt auch Dorsch, wie es scheint, vor, so oft er von Opfer spricht, und, was das Fragwürdigste daran ist, auch so oft ich von Opfer rede, obwohl ich in M. und C. nicht oft genug betonen konnte, dass ich bei den Vätern vor Irenäus einen andern Opferbegriff als diesen finde. Hätte Dorsch bloss unternommen, mir nachzuweisen, dass diese meine Annahme irrig sei und dass damit meine Schlussfolgerungen fallen müssen, so wäre das wenigstens ein ehrlicher Kampf gewesen. Statt dessen aber operiert er stets mit einem a priori aufgestellten Begriff (den er aber bezeichnenderweise nie angibt), als hätte es gar nie einen andern geben können, und schlägt damit auf mich ein, stets des Beifalls derjenigen seiner Leser sicher, die gleichfalls die Entwicklungsfähigkeit des Opferbegriffs nicht kennen bezw. nicht in Betracht ziehen. Ich rufe aber die ganze wissenschaftliche Welt zum Zeugen an, ob so etwas noch wissenschaftliche Kritik genannt werden darf?

Unter heidnischen und jüdischen Opfern verstand die Christenheit von jeher so ziemlich das, was die heutige Schule unter „Opfer“ versteht, nur trat während der zwei ersten Jahrhunderte in dieser Opferidee, wie sich aus der Polemik der Apologeten deutlich ergibt, der Charakter der Oblation, der Darbringung materieller Gaben, noch prononzierter hervor. Andere Opfer aber im eigentlichen Sinn kannte die damalige ausserchristliche Welt nicht.

Diese Art von Opfer nun, welche als Gabe an die Gottheit gedacht ist, wiesen die Christen des ersten und

zweiten Jahrhunderts entschieden ab und hielten ihm ihr eigenes Opfer entgegen, welches eben deshalb das wahre Opfer sei, weil es nicht in einer bloss symbolischen oder gar vermeintlich wirklichen Gabendarbringung wie jene bestehe. Sie argumentierten: Wir können Gott nichts schenken; alles ist sein. Also ist eine Gabe, die wir Gott darbringen, keine wirkliche Gabe, kein wirkliches Opfer. — Das musste aber auch von Brot und Wein, bezw. von Fleisch und Blut Christi gelten. Wollten wir also Gott Gaben darbringen, so wäre auch unser christliches Opfer kein wahres, weil es eben in Ewigkeit keine Gabe an den Herrn des Alls geben kann; es wäre aber auch von unserer Seite kein Verzicht, weil wir ja tatsächlich auf die Eucharistie nicht verzichten; unser Opfer wäre also nur ein Symbol, kein wirkliches Opfer, weder von unserer Seite aus betrachtet, noch von Gottes Seite aus.

Eines nun gibt es aber doch, was Gott, der Herr des Alls, nicht eo ipso hat und was er von uns verlangt, ja verlangen muss: unsere freiwillige Anerkennung seiner Majestät und damit unsere Beseligung; denn wir sind frei und können ihm unsere Huldigung zollen oder versagen. Darum nahm der Herr die Opfer des alten Bundes nur an, weil und soweit sie Symbole der Anbetung, Bitte, Busse der Opfernden waren. Im neuen Bund aber gibt es kein Symbol mehr, sondern nur Erfüllung und Wirklichkeit. Es ist aber nur Einer, der Gott die würdige, vollkommene Verherrlichung und Anbetung darbringen kann: der Gottmensch Jesus Christus. Er hat Gott in seinem freiwilligen Tod und seiner Auferstehung das wahre Lob- und Versöhnungsopfer gebracht. Und wenn wir andere Adamskinder Gott wahrhaft vollkommene Verherrlichung darbringen wollen, so können

wir das nur durch Christus, der als Abglanz des Vaters die personifizierte Verherrlichung Gottes ist. Darum nennen die Väter, im Gegensatz zu der symbolischen Gabendarbringung der Heiden und Juden, das wahre Opfer das Lob Gottes, und ein tugendhaftes Leben der Erlösten, d. i. mit Christus durch die Erlösung Vereinigten. Denn durch ihn, als Glieder seines Leibes, bringen sie Gott damit ihre Huldigung.

Insofern gleichartig mit diesem Opfer, aber im Vergleich zu ihm ins Unendliche gesteigert, ist das eucharistische Opfer der Christen. Auch dies ist Anerkennung, Verherrlichung und Versöhnung der göttlichen Majestät durch Christus, aber nicht mehr allein durch den mystischen Christus, sondern durch den sakramentalen. Damit aber diese Verherrlichung Gottes durch Christus von uns ausgehe, setzen wir durch das konsekrierende Eucharistiegebet diesen Christus in eine neue Existenz und Wirksamkeit, wir sprechen ihn „danksagend“ in die Gestalten von Brot und Wein hinein, und dadurch ist die Verherrlichung Gottes in und durch Christus unsere Tat geworden. Nicht Leib und Blut Christi selbst also ist unser Opfer, sondern das schöpferische Gebet, welches Leib und Blut Christi schafft und dadurch Gott unendlich verherrlicht. Die Gemeinde setzt durch den Liturgen Christus, unter dem Bild seines grossen Verherrlichungsaktes am Kreuz, wahrhaft gegenwärtig, lässt ihn in Brot und Wein, wo er vorher nicht war, in eine neue Existenz treten, „macht“, wie Justin wiederholt sagt, Leib und Blut Christi. Damit aber „macht“ die Kirche den, durch den Gott alle Verherrlichung zuteil wird im Himmel und auf Erden, verherrlicht also Gott durch Christus auf die vollkommenste Weise. Nicht ein Geben, nicht ein Darbringen also ist nach

den Vätern die Eucharistiefeier; — denn wie könnten wir Gott seinen eigenen Sohn schenken? — sondern ein heiliges „Tun“, ein Ausüben ohne jedes Symbol vor Gott (das Bild des Todes Christi ist nur für uns zum Gedächtnis dessen, was vor Gott ewig ist), das wahre Opfer. Und damit dieses Opfer der Verherrlichung und Versöhnung auch subjektiv von uns ausgehe, damit wir es recht eigentlich seien, welche Gott diese Verherrlichung darbringen, darum identifizieren wir uns auch körperlich mit Christus, indem wir sein Fleisch mit unserem Fleisch und sein Blut mit unserem Blut mischen im Genuss der Eucharistie. Darum ist das Opfer der Christen beides: „Verherrlichung und Mahl“. Weil aber die Verherrlichung Gottes, das „Machen“ von Leib und Blut Christi, durch das danksagende Eucharistiegebet, die Konsekration, erfolgt, nannten die Christen mit vollstem Recht: Danksagungs- und Verherrlichungsgebet das wahre Opfer.

Die ältesten Väter haben von dem eucharistischen Opfer nie eine Definition gegeben. Man hat die Feier zwar ein Opfer genannt, aber man hat sie, wie es scheint, ausgeübt, ohne viel Spekulationen darüber anzustellen. Aber aus den da und dort sich findenden Äusserungen dieser Väter lässt sich unschwer eine Definition zusammenstellen: das christliche Opfer ist „unsere vollkommene Verherrlichung (und damit auch Versöhnung) Gottes durch Herstellung und Genuss der Eucharistie“. Der Begriff der Gabe aber wurde bis auf Irenäus' Zeit von diesem Opferbegriff ferngehalten, wohl aus Opposition gegen die ausserchristlichen Opfer und unter Hinweis auf die Bedürfnislosigkeit Gottes.

Dieser ursprüngliche Opferbegriff ist aber

in der Kirche niemals aufgegeben worden. Wenn die Zeit des Irenäus der bisher allgemein menschlichen Auffassung vom „Opfer als Gabe an Gott“ ein Zugeständnis machte und den Gedanken der Oblation aufnahm, sei es, dass die Oblation in der Zurechtstellung der erst zu konsekrierenden Gaben oder in der Konsekration selbst erblickt wurde, so ist das Wesen des alten Opferbegriffs nicht alteriert; es kam nur wiederum eine bildliche Auffassung hinzu, welche die Herstellung der Eucharistie als Geschenk an Gott ansah, weil die Massen, welche vom Judentum und Heidentum immer zahlreicher herüberkamen, ihren von Jugend auf gewohnten Opferbegriff nicht abzulegen vermochten. Dass aber dieses „Geben“, diese „Oblation“ lediglich ein Bild sein sollte, hielt die Kirche von Irenäus an dadurch aufrecht, dass sie jetzt erst recht die Bedürfnislosigkeit Gottes stets und ausdrücklich hervorhob, selbst in den Liturgien späterer Jahrhunderte. Von dem Beweis hierfür hat mich Dorsch selbst durch Hinweis auf die liturgischen Texte S. 327—330 enthoben.

Ganz dasselbe gilt von der (schon mit dem vierten Jahrhundert da und dort) allmählich einsetzenden Idee der mystischen Schlachtung. Der Herr selbst hatte ja die Eucharistie eingesetzt als seinen Leib, der hingegeben werden, als sein Blut, das vergossen werden wird zur Vergebung der Sünden; der Apostel Paulus hatte die Christen gelehrt, beim Geniessen dieses Mahls den Tod des Herrn zu verkündigen. So nennt auch schon Justinus das Eucharistiemahl ein Gedenken des Leidens des Herrn. Weiterhin kam der Spekulation weit entgegen die Terminologie: Blut Christi für den konsekrierten Wein, Leib Christi für das konsekrierte Brot. Wenn also, wenigstens im Bild, Leib und Blut

im Opfer getrennt auftreten, dann müsste man sich wundern, wenn man nicht frühzeitig auch den symbolischen Gedanken der Schlachtung in die christliche Opferidee eingefügt hätte — doch muss das Nähere einer Fortsetzung meiner Studie überlassen bleiben.

Für jetzt will ich nur soviel sagen, dass weder der Oblationsgedanke noch das Schlachtungssymbol (als blosses Symbol deuten ja die Liturgien selbst die Schlachtung konsequent an durch das Paradoxon „unblutig") mit dem ursprünglichen Opferbegriff unvereinbar sind, dass sie aber unwesentliche Detaillierungen dieses ursprünglichen Opferbegriffs sind, im Lauf der Zeit von menschlicher Spekulation und menschlichen Traditionen beigefügt. Dorsch soll mir beweisen, dass diese Detaillierungen schon von Anfang an, in der hl. Schrift und bei den ersten Vätern, sich finden; er soll aber auch beweisen, dass das offizielle kirchliche Lehramt den Begriff der „Gabe" bezw. den der „Schlachtung" als wesentlich zum Messopferbegriff gehörig, somit als Offenbarungswahrheit definiert hat. Solang er das nicht getan, protestiere ich dagegen, dass er mich als Modernisten denunziert[1].

---

[1] Man könnte mir einwenden: Die offizielle heutige Kirche hat einen Altar; wenn aber der Altar den Opferbegriff im Sinn einer materiellen Gabendarbringung voraussetzt, so muss die heutige, offizielle Kirche, also das ordinarium magisterium, in der Messe gleichfalls eine Darbringung materieller Gaben, d. i. von Leib und Blut Christi erblicken. — Antwort: Es ist Tatsache, dass die römische Liturgie nicht allein in ihrem Altar einen Tisch sieht, auf welchem die Gaben an Gott niedergelegt werden (vgl. den Ritus der Altarweihe im Pontificale Romanum), sondern auch die Eucharistie selbst ausdrücklich in ihrem Messkanon dona und munera nennt. Damit steht sie auf demselben Boden mit der ganzen Tradition seit Irenäus. Allein dass die Kirche damit wirklich und tatsächlich Gott das Fleisch und Blut seines Sohnes schenken wolle, nach Art der ausserchristlichen Opfer, das spricht sie nirgends als Lehre aus. Vielmehr wird auch heute der Opferakt in der Konsekration erblickt, welche kein Hingeben, sondern ein

Und nun muss ich wieder, Satz für Satz, nachweisen, wie Dorsch den von mir aus den ältesten Vätern geschöpften Opferbegriff konsequent ignoriert und meine Ausführungen stets an dem für die zwei ersten Jahrhunderte mit Grund abgelehnten Schulbegriff misst. Ja noch mehr — er selbst sagt nicht einmal, an keiner einzigen Stelle, was denn er eigentlich unter „Opfer“ versteht. Er tut, als ob der Begriff „Opfer“ ganz klar und zweifellos entschieden wäre, wie der Begriff „Kirchturm“.

S. 326 lesen wir ein Zitat, sogar unter Anführungszeichen als m e i n e Worte hingestellt:

. . . der Kardinalpunkt der ganzen Studie. Auch der Autor selbst wird nicht müde, immer und immer wieder auf ihn zurückzukommen: „In den ersten Anfängen des Christentums gab es durch annähernd zwei Jahrhunderte, in den Vorstellungen der Christen wenigstens, noch kein eucharistisches Opfer im eigentlichen Sinn des Wortes.“ Davon redet er (Wieland) S. 26 und 36; darauf kommt er auf S. 48 und 51 zurück.

Ich brauche den Lesern nicht erst zu sagen, dass jenes als m e i n e Worte angegebene Zitat völlig — erdichtet ist! Dass diese Worte weder buchstäblich noch dem Sinn nach in meinem ganzen Buch stehen, ja gar nicht stehen k ö n n e n! Aber was sage ich an den als Belege mit Seitenzahl zitierten Stellen? S. 26: „Es steht sohin fest, dass die Liturgie der Urkirche . . . die Eucharistiefeier nicht unter dem Gesichtspunkt einer m a t e r i e l l e n Opferdar-

---

Tun bedeutet. Die Ausdrücke dona, munera u. dgl. sind also auch heute noch als symbolische Einkleidungen des wesentlichen Opferaktes zu verstehen, nämlich der Verherrlichung und Versöhnung Gottes durch die Herstellung des eucharistischen Christus. Die genannte Symbolik aber ist nicht wesentlich am Sakrifikalakt, aber auch nicht unvereinbar mit demselben, weil er dadurch nicht seinen realen Inhalt verliert und zum reinen Symbol herabsinkt (nach Art der vorchristlichen Opfer), sondern nur dem menschlichen Verständnis näher kommt. Vor Irenäus aber entbehrte die Eucharistiefeier dieser Symbolik. Dieser Symbolik dient auch der Altar.

bringung . . . betrachtet hat“. S. 36: „Die Liturgie des apostolischen Jahrhunderts hat die Eucharistie, d. h. den sakramentalen Leib und das sakramentale Blut des Herrn noch nicht als Opfergabe der Gemeinde an Gott betrachtet“. S. 48: „Die Urkirche hatte, jede objektive Opfergabe der Christen (προςφορὰ ανϑρωποποίητος) ablehnend, im Gegensatz zu den Opfern des alten Bundes und des Heidentums ausschliesslich auf die προςφορά Christi verwiesen und kein anderes Opfer der Menschen gekannt, als das Lob Gottes durch die Eucharistiegebete“. Und ebenso ausführlicher S. 51. Wo, Herr Dorsch, sagte ich, dass das Urchristentum kein eucharistisches Opfer kennt? „In den Vorstellungen der Christen“, welche doch jedes Opfer der damaligen Welt, jüdisch wie heidnisch, als falsch und als kein Opfer verwarfen? Aber abgesehen davon: wie können Sie als Priester und Ordensmann es mit Ihrem Gewissen vereinbaren, einem Gegner Aussprüche anzudichten? — Sachlich ist zu der Fälschung zu bemerken: Ich sage nirgends, dass die Christen der ersten zwei Jahrhunderte kein Opfer gehabt, oder dass sie die Eucharistiefeier nicht als Opfer angesehen; ich sagte, dass sie ihre Liturgie nicht als Opfer in dem damals landläufigen Sinn, nämlich als Gabendarbringung an Gott oder als Schlachtung angesehen haben, was in ihren Augen kein Opfer war. Damit fällt eigentlich schon alles in sich zusammen, was Dorsch im folgenden gegen mich vorbringt. Er sagt (S. 327):

> Zunächst wissen wir, und auch Wieland gibt es offen zu, dass von den Tagen des hl. Irenäus an die Überzeugung in der christlichen Kirche verbreitet und allgemein herrschend geworden war, dass wir in der hl. Eucharistie ein wahres und eigentliches Opfer besitzen.

Nein, das gebe ich nicht zu, weder offen noch indirekt. Sondern ich sage: Von Anfang herrschte

in der Kirche die Überzeugung, dass wir in der Eucharistie ein wahres und eigentliches, kein bloss symbolisches Opfer wie die Heiden und Juden, besitzen. Aber von des Irenäus Zeiten an fügte man allmählich wieder das dem ausserchristlichen Opferbegriff entnommene Motiv der symbolischen Oblation ein, unter welcher freilich Dorsch sich das wahre und eigentliche Opfer vorstellt. Damit ist aber die ganze Wolke von Zeugnissen, welche Dorsch S. 327—330 aus den Liturgien gegen mich ins Feld führt, wirkungslos und deplaziert. Denn alle diese Liturgien, welche von „unblutigem Opfer", „unblutiger Anbetung mit dem Worte" (so übersetzt Dorsch *λογικός*), reinem Opfer u. dgl. reden, widersprechen nicht dem ursprünglichen Opferbegriff, sondern erweitern ihn; wenn sie Ausdrücke enthalten, welche das Urchristentum von seinem Opferbegriff noch fern gehalten, so erklärt sich dies leicht daraus, dass keine dieser Liturgien, so wie sie ist, sich bis in die Zeit vor Irenäus hinaufdatieren lässt. Allerdings meint Dorsch S. 329:

> Dass aber eine derartige Übereinstimmung aus dem gesamten Orient und Okzident, aus der gesamten christlichen Kirche, nicht ohne Bedeutung ist für unsere Frage, liegt auf der Hand; Autoren, denen wir in der Sache Vertrauen schenken können, sind der Ansicht, dass man Anschauungen, die einen derartigen Konsens für sich haben, mit Fug und Recht auf die Apostel selbst zurückführen könne; wie sollte man auch sonst denselben erklären, zumal da er sich nicht bloss in den orthodoxen, sondern auch in den heterodoxen Kirchen findet? Man sage auch nicht, dass diese Liturgien vielfach geändert worden seien. Das, worauf es ankommt, findet sich stereotyp in allen wieder.

Dass diese Liturgien in der Form, wie sie uns hier vorliegen, bis auf Irenäus, ja gar bis auf die Apostel zurückzuführen seien, bedarf vorerst noch des Beweises. Erbracht ist dieser bisher noch nicht, und 200, 300, 400 Jahre sind ein langer Zeitraum,

innerhalb dessen sich viel ändern kann. Was aber die Ähnlichkeit in einzelnen Ausdrücken betrifft, so braucht dieselbe durchaus nicht notwendig auf eine gemeinsame, apostolische Urliturgie zurückgeführt zu werden; denn diese Ausdrücke entstammen teils der hl. Schrift (*λογικὴ λατρεία*, rationabile, *πνευματικόν*), teils lagen sie in der Natur der Sache (*προσφέρειν, προςκομίζειν, θυσία, λατρεία*), teils in der Theologie der Zeit (z. B. *δῶρα, ἀνενδεὴς θεός*). Mit der Didache z. B. haben sie nichts gemein als den selbstverständlichen Namen *θυσία* und die Anspielung auf Malachias. Sonst erinnert nichts an vorirenäische Zeit. Aber auch der Konsens ist, wenn man genauer zusieht, nicht ins einzelne gehend; die Ausdrücke selbst decken sich nicht immer, ähneln einander vielfach nur im allgemeinen. So z. B. *λογικὴ λατρεία*, welches offenbar dem „rationabile obsequium" der hl. Schrift nachgebildet ist. Dorsch's Übersetzung = Anbetung mit dem Wort, dem Logos, erscheint zwar theologisch richtig und schön, aber textlich nicht gerechtfertigt. Denn an den Logos haben die Verfasser hier offenbar nicht gedacht. Die Markusliturgie hat *λογικὴ λατρεία*, die Basiliusliturgie aber *πνευματική*, die des Cyrillus und die Lateiner: rationabile, während Logos als göttliche Person im Lateinischen stets mit Verbum gegeben wird. Dass die Ausdrücke in diesen Liturgien zum Teil älter seien als die Redaktion der Liturgien selbst, wird niemand bestreiten; aber was ist damit für ihr absolutes Alter bewiesen? Gerade Ausdrücke wie *ἀνενδεὴς θεός* deuten mir darauf hin, dass sie aus einer Zeit stammen müssen, welche sich bereits spekulativ mit dem erweiterten Opferbegriff späterer Zeit auseinanderzusetzen hatte. Übrigens weist gerade die von Dorsch angezogene Stelle aus der Markusliturgie: „. . . Jesus Christus durch den

wir dir danken und (durch den wir) diese geistige und unblutige Anbetung darbringen“ noch auffallend klar auf den alten, vorirenäischen Opferbegriff hin.

Damit mag der Leser selbst beurteilen, was die liebenswürdige Bemerkung Dorsch's S. 331 auf sich hat:

Wie dem auch sei, auf jeden Fall wäre es nun auch an Wieland, uns eine irgendwie vernünftige Erklärung jener jedenfalls auffälligen Übereinstimmung zu geben. Er scheint selbst das Bedürfnis hierfür zu fühlen. Aber statt dessen erzählt er uns auf S. 52 ff. folgendes Märchen: (folgt, mit Auslassungen der Wortlaut in M. und C. S. 52—56).

Ich will nichts davon sagen, dass Dorsch hier in einer seine Leser irreführenden Weise die nähere Darstellung dieser Begriffserweiterung ausgelassen hat, welche ich mit guten Zeugnissen belegt habe und welche für den Begriff der Konsekration von grosser Wichtigkeit sind. So kann Dorsch freilich in der Anm. 1 (S. 332) seine von ihm gar nicht unterrichteten Leser triumphierend fragen:

Und was soll dann die Stelle Didasc. VI, 27 heissen: „Versammelt euch bei den Gräbern und haltet die Lesung der Schriften und bringt Gott ohne Unterlass Gebete dar und opfert die königliche Eucharistie, welche dem Ebenbild des königlichen Leibes Christi gemäss ist . . . ein reines Brot vorlegend, welches durch Feuer entstanden ist und durch die Anrufung geheiligt wird?“

Das soll heissen, Herr Dorsch, dass man auch gemäss der Didaskalia, unter dem Einfluss der hinzugekommenen Oblationsidee die Eucharistiefeier in mehrere Akte zerlegte: die Bereitstellung des Brotes und die invocatio darüber, das ist die Konsekration, welche das Brot „heiligt“, eine Distinktion, welche seit Irenäus aufkam und sich ausbildete, wie ich(S. M. u. C. S. 54—57 dargelegt), welche aber Sie Ihren Lesern aus dem Grund verschwiegen haben mögen, damit meine Darstellung in den Augen Ihrer Leser ein „Märchen“ bleibe. Statt dessen stellen Sie mich (S. 332) als

einen unehrlichen Geschichtskonstrukteur hin, der nicht die Tatsachen, wie sie sich objektiv bieten, in Einklang zu bringen sucht, sondern die Tatsachen selbst seinen Zwecken entsprechend „konstruiert“:

Natürlich, so reinlich durfte sich im Orient ebensowenig wie im Okzident der Wandel vollzogen haben. Darum wird noch eine kleine Gegenströmung aus der Didaskalia von unserem Autor konstruiert, die er der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts zuspricht (mit den besten Patristikern, Herr Dorsch!): „Diese kennt ein christliches sacrificium nicht, da Gott ein solches auch im alten Bund nicht bedurfte.“

Diesen meinen mit Zitat belegten Satz (S. 56) verdreht Dorsch in folgendes:

Folgerichtig hätte so die Didaskalia auch für das alte Testament keine sacrificia gekannt.

Natürlich! wenn die Didaskalia ausdrücklich sagt, dass Gott im alten Bund ein sacrificium nicht bedurfte, so kennt die Didaskalia für den alten Bund kein sacrificium! Ist das folgerichtig? Und wenn ich in diesem Zusammenhang und mit dieser Begründung die Didaskalia zitiere und sage, sie kenne ein christliches sacrificium nicht, so weiss jeder, in welchem Sinn das sacrificium zu verstehen ist. Ich charakterisierte übrigens S. 56 und 57 die Didaskalia als in ihrem Opferbegriff noch schwankend, wie den Orient überhaupt.

Im Anschluss an meine Darlegung, wie allmählich zu dem bisherigen Opferbegriff als Konsekration der Begriff der Oblation hinzugekommen, bemerkt Dorsch (S. 332f.):

Wenn es wahr ist, was Wieland hier behauptet, wenn die ganze frühere, vorirenäische Kirche in so scharfem Widerspruch mit der von Irenäus aufgebrachten Auffassung stand, dass sie der Eucharistie den Opfercharakter nicht bloss negativ nicht zuerkannte, sondern denselben, im Prinzip wenigstens, ausgeschlossen hat mit der Begründung, dass Gott Opfergaben von Menschenhänden nicht bedürfe und verschmähe: dann konnte sich die gegenteilige Überzeugung in der Universalkirche auf die Autorität eines einzelnen Mannes hin nicht so urplötzlich innerhalb weniger Dezennien ein-

bürgern — in einer Kirche, die ihrer innersten Natur und Einrichtung nach konservativ ist und war. Restlos hätte diese ihre frühere Meinung drangegeben, ohne jeglichen Kampf kapituliert und hinübergeschwenkt zur Ansicht eines einzigen Mannes, ohne eine Spur zurückzulassen von dem, was sie vordem dachte und glaubte. Traun! Da hätten wir ein Wunder vor uns in der moralischen Ordnung, wie man kein grösseres ausdenken kann. Und Irenäus wäre der Thaumaturg, der es zuwege gebracht; er hätte so viele, gleich ihm gelehrte Männer, soviel Partikularkirchen, so viele Gläubige, die oft, je weniger sie verstehen, um so hartnäckiger an ihren ererbten Meinungen festhalten, ohne Kampf und ohne Mühe zu einer Meinung bekehrt, die der gewohnten diametral entgegen gewesen.

Hierauf antworte ich folgendes: Erstens ist es wieder die bekannte Dorsch'sche Unterstellung, als ob es sich um den christlichen Opfercharakter handle, und nicht bloss um ein neues Moment, einen neuen Gesichtspunkt, welcher zu dem bisherigen, spezifisch und ausschliesslich christlichen Standpunkt hinzukam, als ob es sich um eine grundstürzende Neuerung handelte. Zweitens: Ich wollte in M. und C. S. 53 durchaus nicht Irenäus als unbedingten Urheber dieser Theorie hinstellen; ich nannte ihn allerdings so, bemerkte aber ausdrücklich: „Irenäus hat in der Entwicklung des Opferbegriffs einen Schritt vorwärts getan oder ist wenigstens einer der ersten, wenn nicht der erste Zeuge dieses Schritts.“ Also kann von einem Thaumaturg, der die ganze Kirche aus den Angeln gehoben hätte, keine Rede sein. Drittens muss die Oblationsidee durchaus nicht in Irenäus' Kopf gewachsen sein, so dass dieser die ganze Kirche mit seinem Gedanken durchtränkt hätte; nein, umgekehrt, ich sprach S. 47 von „menschlicher Denkweise“, „menschlichen Bedürfnissen“. Die Gläubigen, welche oft, wie Dorsch ganz richtig bemerkt, „je weniger sie verstehen, um so hartnäckiger an ihren ererbten Meinungen festhalten“, waren bei der wachsenden Zahl der Mitglieder nicht mehr von der ererbten Mei-

nung vom Oblationscharakter jeden Opfers abzubringen, und Irenäus stand vielleicht selbst in ihrem Bann. So war es ganz natürlich, dass die Oblationstheorie auch in weiten kirchlichen Kreisen Eingang fand und schliesslich herrschend wurde, ohne Kampf, aber nicht auf einmal und nicht ohne Reserven. So z. B. mussten Irenäus und die Theologen nach ihm jetzt erst recht die Bedürfnislosigkeit Gottes hervorheben, um Missverständnissen vorzubeugen. Und wenn ich S. 53 sage, dass diese irenäische Auffassung, wie ich sie der Kürze halber nenne, um diese Zeit noch ziemlich vereinzelt dastehe, so ist damit, weil ich jene Zeit nicht gesehen, natürlich gemeint: unter den Schriftstellern jener Zeit. Es ist also von einem „Wunderglauben", wie Dorsch spotten möchte, meinerseits keine Rede.

Zu S. 333. Dorsch geht nun an den Nachweis, dass Irenäus überhaupt nicht „im Gegensatz stehe mit denen, die vor ihm über diesen Gegenstand sich ausgesprochen hatten." Einen absoluten Gegensatz behaupte auch ich nicht. Ich behaupte nur, dass Irenäus die christliche Opfertheorie durch ein Moment bereichert, welches die Zeit vor ihm abgelehnt hatte.

Dorsch zitiert zuerst Justinus, den Hauptgewährsmann für die ganze Diskussion. Justinus setzt (Dial. c. Tryph. c. 41) die Eucharistie mit dem Mehlopfer in Vergleich, das im alten Bund die vom Aussatz Gereinigten darzubringen hatten: *τύπος τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας, ὃν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους . . . Ἰησοῦς Χριστὸς . . . παρέδωκε ποιεῖν, ἵνα ἅμα τε εὐχαριστῶμεν ὑπέρ τε τοῦ τὸν κόσμον ἐκτικέναι . . . καὶ ὑπὲρ τοῦ ἀπὸ τῆς κακίας . . . ἠλευθερωκέναι ἡμᾶς.* Sowohl Kattenbusch (R.E. f. prot. Theol. Art. Messe) als auch nach ihm Dorsch übersetzen, bezw. erklären:

Das Brot des Dankes wird zur Erinnerung, d. h. als eine Vergegenwärtigung des Leidens auf Befehl Jesu „geopfert"; „zugleich" — an sich ist das noch etwas anderes — wird in Worten, in einem Gebet gedankt (Kattenbusch). Unsere Eucharistie ist die Erfüllung des alttestamentlichen Mehlopfers; die hat uns der Herr darzubringen befohlen, damit wir „zugleich" danksagen (Dorsch S. 343).

Aber wo steht, frage ich, im griechischen Text auch nur eine Silbe von „Opfergabe", von „Darbringen"? Seit wann heisst *ποιεῖν* „opfern"? Nein, Justin sagt, Christus habe uns angewiesen, das Brot der Eucharistie zur Erinnerung an sein Leiden zu „machen", damit, (zu dem Zweck, dass) wir „zugleich", mit diesem „Machen", das heisst und kann in diesem Zusammenhang nur heissen: durch dieses „Machen" Gott für die Schöpfung und Erlösung dankten. Denn wie aus dem Text und aus den Liturgiebeschreibungen Justins selbst ersichtlich, ist der Hauptzweck des *ποιεῖν* die Danksagung: *ἵνα εὐχαριστῶμεν*. Während die *ἀνάμνησις* nur uns Menschen angeht, ist der Gott betreffende Opferakt Danksagung und Verherrlichung. Justin spricht also wortwörtlich das aus, was ich oben und in M. und C. konstatiert: das Opfer der vorirenäischen Christenheit besteht darin, dass wir Leib und Blut Christi gegenwärtig setzen und dadurch Gott verherrlichen!

Ganz denselben Gedanken spricht Justinus Dial. c. 70 aus, wo er die Jesajah-Prophetie: Panis ei dabitur, et aqua eius fidelis. Regem cum gloria videbitis etc. auf jenes Brot bezieht, welches Christus zum Andenken an seinen leidenden Körper zu machen, *ποιεῖν*, gelehrt hat, und auf jenen Kelch, welchen er zum Andenken an sein Blut uns danksagend, *εὐχαριστοῦντας* machen (*ποιεῖν*) hiess. Von einer Auffassung der Eucharistie als Gabe an Gott

keine Spur! Dass das Mehlopfer, welches von den geheilten Aussätzigen allerdings als Gabe für die Heilung dargebracht wurde, der Typus der Eucharistie genannt wird, hat seinen Grund nicht darin, dass beide als Gaben dargebracht werden, sondern darin, dass beide „Mehlopfer“ sind und dass beide zu Dankopfern dienen, das eine für leibliche, das andere für geistliche Heilung.

Aber auch in seiner ersten Apologie, wo Justin die Liturgie eingehend beschreibt, findet sich keine Oblation an Gott: Apol. I, 13: „Den Schöpfer des Alls verehrend, sagen wir, dass er keiner Blutopfer, keiner Trankopfer, keiner Rauchopfer bedarf; mit Gebets- und Danksagungsworten über allem dem, was wir dargebracht, loben wir ihn aus allen Kräften . . . denn diese Art der Verehrung haben wir als allein würdige gelernt, dass wir das von ihm zum Lebensunterhalt Geschaffene nicht dem Feuer übergeben, sondern uns selbst und den Dürftigen darbringen, ihm aber dankbar durch das Wort feierliches Lob emporsenden.“ Hier ist ganz deutlich gesagt, dass Gott keinerlei Art von materiellem Opfer brauche. Solche bringen die Christen dem bedürfnislosen Schöpfer des Alls nicht dar. Das allein würdige Opfer, welches die Christen darzubringen gelernt, sind die Danksagungen, welche sie „aus allen Kräften“ über dem Dargebrachten sprechen. Aber auch dieses Dargebrachte wird nicht Gott „dargebracht“, dem Opferfeuer übergeben, sondern uns selbst und den Armen. Man bedenke, der Apologet stellt diese Sätze nach dem Zusammenhang den heidnischen Opfern gegenüber. Das Opfer der Christen, das sie allein darzubringen gelernt, ist feierliches Lob- und Dankgebet, welches sie insbesondere über dem für uns

und die Armen als Mahl Dargegebrachten „aus allen Kräften“ sprechen. Dieses „Dargebrachte“ sind aber nicht allein die Liebesgaben, sondern auch die Eucharistie selbst. Der Ausdruck „aus allen Kräften danksagen“ ist bei Justinus stehend für Konsekrationsgebet (siehe ibid. c. 67).

In Apol. I, 65 schildert Justinus die Liturgie also: Fürbittgebete; Friedenskuss. „Darauf wird *dem Vorsteher* der Brüder Brot und Mischwein *dargebracht*, und dieser nimmts und sendet Lob und Dank dem Vater des Alls durch den Namen seines Sohnes und des hl. Geistes empor und vollzieht ausführlich die Eucharistie oder Danksagung für die von ihm empfangenen Gaben. Nachdem er die Gebete und die Danksagung vollendet ...“ erfolgt die Verteilung. Hier ist nirgends von einer *Gabe an Gott* die Rede. Wohl „heisst diese Speise bei uns εὐχαριστία“ (ibid. 66), aber sie ist keine Oblation; *dargebracht* wird bloss das gleichnamige Gebet über Brot und Wein als Dank für Gottes Gaben. Ebensowenig weiss c. 67 derselben Apologie etwas von einer Darbringung von Leib und Blut Christi als Gabe an Gott: „Wenn wir die Gebete vollendet haben, wird Brot und Mischwein herbeigebracht, und der Vorsteher sendet aus aller Kraft Gebete und Danksagungen empor, das Volk ruft „Amen“ und es wird jedem von dem ausgeteilt, über welchem die Danksagung gesprochen worden.“ Justinus beschreibt noch ausführlich die Überzeugung von der realen Gegenwart Christi in der εὐχαριστηθεῖσα τροφή, ja zitiert den Wortlaut der Konsekration, also das volle christliche Geheimnis wird dargelegt. Ist da noch anzunehmen, dass Justinus, etwa aus Arkanrücksichten, eine Oblation der konkreten Eucharistie an Gott verschwiegen hätte? Nein, Justinus *kannte*

keine materielle Darbringung; sein Opfer war das die „Eucharistie“ herstellende Danksagungsgebet!

Dorsch weist ferner hin auf Dialog c. 117, wo Justinus uns eröffnet, dass statt aller Opfer des mosaischen Gesetzes, die Gott verworfen, nunmehr nach der Prophetie des Malachias ein reines Opfer allüberall in der ganzen Welt von den Christen dargebracht werde, das kein anderes sei, als das Christus in der Eucharistie des Brotes und des Bechers vorgeschrieben habe.

Gewiss bezieht Justinus die Malachiasprophetie auf das Brot und den Becher der Eucharistie. Aber keine einzige Stelle charakterisiert diese Eucharistie als eine Gabe an Gott: immer und überall sagt Justinus entweder, dass wir die Eucharistie „machen“, oder damit „danken“ oder beides. So c. 41 (s. oben), und wenn es dort weiter heisst, dass wir Heidenvölker allerorten ihm Opfer darbringen, d. i. das Brot der Eucharistie und der Kelch der Eucharistie, so wird ausdrücklich hervorgehoben, dass nach dem Propheten dadurch Gottes Namen von uns verherrlicht werde. Unser Opfer ist demnach die Verherrlichung des Namens Gottes durch Brot und Kelch. Justin selbst gibt nämlich zu diesen Stellen einen authentischen Kommentar.

Dial. c. Tryph. c. 116 erklärt Justinus uns, die gentes, als das priesterliche Geschlecht, indem wir (c. 117) „durch den Namen Christi Gott jene Opfer darbringen, welche von Jesus Christus vorgeschrieben, d. i. welche in der Danksagung mit Brot und Kelch von den Christen auf der ganzen Erde dargebracht werden“. Die Opfer sind also nicht Brot und Kelch selbst, sondern die „Danksagung“ mit Brot und Kelch.

Justinus fährt weiter, indem er den Juden vorhält, dass Gott in der Malachiasstelle die Opfer ihrer Priester verwerfe; die Juden aber reden sich

seit dem Aufhören ihres Opferkultus darauf hinaus, dass Gott jetzt von den in der Zerstreuung lebenden Juden die Gebete als Opfer annehme. Darauf hin antwortet Justinus: „dass Gebete und Danksagungen, von Würdigen vollzogen, allein vollkommene und Gott genehme Opfer sind", das sage auch ich. Denn das allein haben die Christen zu tun überkommen, auch bei ihrer Gedächtnisfeier mit Speise und Trank, wobei sie auch des Leidens des Gottessohnes gedenken". Hiermit spricht Justinus mit klaren Worten aus: dass bei der Leidensgedächtnisfeier, d. i. bei der Eucharistiefeier Gebete und Danksagungen allein das Opfer seien. Weiter hält Justinus noch den Juden vor, dass sie mit ihrem „Gebetsopfer" durchaus „nicht auf der ganzen Erde", wie der Prophet sage, seien. Bei uns Christen aber, sagt er, ist kein Volk, „bei welchem nicht durch den Namen des gekreuzigten Jesus Gebete und Danksagungen" dem Schöpfer des Alls dargebracht werden. Klarer konnte Justinus in der Tat nicht mehr reden. In seinen Augen sind nicht Speise und Trank, nicht Fleisch und Blut Christi in sich selbst Opfergaben an Gott, sondern das Gebet und die Danksagung mit Speise und Trank, das ist das Opfer der Christen. Inwiefern, das hat Justinus wiederholt, zuletzt noch in c. 41 gesagt: „insofern wir Leib und Blut Christi „machen" zum Gedächtnis seines Leidens. Dieses „Machen" aber geschieht durch das Gebet der Eucharistie, d. i. durch die Konsekration.

Kattenbusch und nach ihm, wie es scheint, auch Dorsch, wollen den vermeintlichen Widerspruch zwischen den Stellen Justins, welche „Brot und Kelch der Eucharistie" *θυσία* nennen, und c. 117, wo Dank-

sagungen, εὐχαριστίαι allein als wahre Opfer erklärt werden, durch den Hinweis beheben, „dass Justin ausdrücklich sage, dass der ἄρτος καὶ οἶνος εὐχαριστηθείς kurzweg εὐχαριστία heisse“ (Apol. I, 66), dass also Justin in dial. c. 117 unter εὐχαριστίαι nicht „Danksagungen“, sondern die konkrete „Eucharistie“ verstehe, welche somit allein ein würdiges Opfer sei (Kattenbusch a. a. O.; Dorsch S. 342). Allein fürs erste ist hier wieder nicht gesagt, ob diese konkrete Eucharistie von Justin als „Gabe“ gedacht ist, und fürs zweite kann hier Justin tatsächlich nicht die konkreten Eucharistieelemente gemeint haben. Denn wenn wir Justinus nicht einer unehrlichen Zweideutigkeit zeihen wollen, dann müssen wir festhalten, dass er an unserer Stelle Dialogus c. 117 den Ausdruck „Gebete und Danksagungen“ in demselben Sinn gemeint hat, wie Tryphon, der wirklich von abstrakten Gebeten im Gegensatz zu konkreten Opfergaben gesprochen hatte. Darum ist es falsch, wenn Dorsch nach Kattenbusch S. 343 sagt, dass „das Gebet in c. 41 zunächst als Begleitakt des Opfers erscheint“, nein, das Gebet ist das Opfer, insofern es Jesum Christum schafft, in welchem Gott eo ipso alle Ehre und Danksagung ist. Jesus Christus in der Eucharistie ist die Gott verherrlichende θυσία von Ewigkeit zu Ewigkeit, und durch das Eucharistiegebet machen wir die θυσία auf neue Weise gegenwärtig, lassen sie aufs neue gleichsam in Aktion treten. Und dadurch, dass wir es sind, die diese Gottverherrlichung durch Christus bewirken, sind auch wir es, die das wahre, Gottes allein würdige Opfer darbringen. Darin aber hat Kattenbusch völlig recht, wenn er (a. a. O.) sagt: „Nicht nur „über“ dem Brot und Wein, oder „für beides“ dankten die Christen, son-

dern auch mit beidem und zwar so, wie es den Herrn und sein Pathos bedeutete". Wir danken aber nach Justinus mit der Eucharistie nicht in dem Sinn, als ob wir die Eucharistie, etwa vor, in oder nach der Konsekration als Gabe darbrächten, sondern indem wir durch die Konsekration die Eucharistie die personifizierte Danksagung schaffen. (Vgl. M. und C. S. 49, 50, 51.)

Dass mit dem Clemensbrief für unsere Frage trotz Dorsch nichts anzufangen ist, habe ich oben erwiesen. „Durch Wiederholung einer Behauptung wird dieselbe nicht bewiesen" antworte ich mit Dorsch's eigenen Worten auf seinen erneuten Versuch; aus dem Ausdruck *τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς* lässt sich, weil er zu allgemein ist, nichts folgern (s. übrigens unten); und dass wir

„bei Clemens eigens nach dem Willen Jesu Christi aufgestellte Priester vorfinden, die *προσφορὰς καὶ λειτουργίας* darzubringen haben,"

finde ich ˏwenigstens nirgends im Clemensbrief. Dorsch müsste noch immer beweisen, dass die *προσφοραὶ καὶ λειτουργίαι* nach Clemens sich in beiden Testamenten völlig decken.

Zu S. 334. Ebensowenig hilft Didache c. 14, die mir Dorsch entgegenhält, als ob ich jemals geleugnet hätte, dass die Eucharistiefeier eine *θυσία* sei. Dorsch sagt weiter.

Für den Apostel Paulus kommt uns Wieland selbst weit entgegen; zu 1. Cor. 10, 18ff. gibt er nämlich folgende Erklärung: „Diese Stelle spricht überhaupt nicht von einer Opferhandlung, sondern von einer Opferspeise." Ganz recht. Aber diese Opferspeise auf Seite der Christen, von der der hl. Paulus spricht, ist eben vom „Tisch des Herrn", ist „der Kelch des Herrn", die hl. Eucharistie. Da nun jede Opferspeise naturnotwendig ein Opfer, d. h. eine Opferhandlung voraussetzt, so muss die Herstellung der Eucharistie vom hl. Apostel als wahre Opferhandlung angesehen worden sein.

Ich verweise auf das, was ich oben zu dieser

Stelle gesagt. Buchstäblich spricht der Apostel zwar von einer heidnischen Opferspeise, aber nicht von einer christlichen. Von einem christlichen Opfer sagt die ganze Stelle nichts, sondern nur von einer communicatio corporis et sanguinis Dni, von Tisch = Speise und Becher. Aber wenn man auch in der Gegenüberstellung von mensa daemoniorum und mensa domini in letzterer christliches Opferfleisch, eine christliche Opferspeise sehen wollte, so wäre damit noch gar nicht erwiesen, was der Apostel als Opferhandlung für dieselbe voraussetzt: das Eucharistieopfer oder das Kreuzopfer. Von letzterem spricht Paulus in seinen Briefen oft, vom ersteren als „Opferhandlung" nie. Übrigens, wenn ich selbstverständlicherweise zugebe, dass die Eucharistiefeier auch zu Paulus Zeiten eine eigentliche Opferfeier (wenn auch nicht nach landläufigem Muster) nicht bloss war, sondern auch als solche galt, wo steht geschrieben, dass diese Handlung in einer „Gabendarbringung" hätte bestehen müssen? „Naturnotwendig fällt, Herr Dorsch, aus dieser Stelle dann auch kein Licht auf den Altar des Hebräerbriefs[1]!"

---

[1] Um noch einmal auf den „Altar" in 1. Cor. 10, 18f. zurückzukommen, wiederhole ich: mensa bedeutet an unserer Stelle nicht ein Gerät, nicht einen Tisch, sondern, als Korrelat zu „Kelch", eine Speise. Denn auch der Kelch steht auf dem Tisch, und es wäre fast Tautologie, wenn der Apostel von einem „Tisch = Altar des Herrn" und noch extra von einem „Kelch des Herrn" redete. Nein, er redet von „Speise des Herrn" und „Kelch des Herrn".

Aber auch gesetzt den Fall, der Apostel meinte mit der mensa wirklich einen eigentlichen Tisch, so ist damit noch lange kein „Altar" gemeint. Man beruft sich zwar für diese letztere Auffassung auf die Parallelisierung des Herrntisches mit der mensa daemoniorum, indem man diese = Altar nimmt. Aber von einem heidnischen Altar redet Paulus nicht, wenigstens nicht ausdrücklich; aber, auch das noch zugegeben, dass er das tue, warum sagt er nicht: „altare daemoniorum" und „altare domini"? Die heidnischen Altäre wurden nie „Tische" genannt, sahen auch keinem

Dorsch bringt unter dem Strich folgende Anmerkung:

Wenn Wieland meint: „Das tertium comparationis ist (für den Apostel an der Stelle) die Gemeinschaft mit dem Herrn, bezw. mit den Dämonen", so ist das ja richtig. Aber diese Gemeinschaft wird wesentlich als vom Genuss des Opferfleisches herbeigeführt betrachtet. Von der Teilnahme an heidnischen Opfern möchte der Apostel ja die Christen von Korinth fernhalten.

Hier muss ich wieder darauf hinweisen, dass der Apostel nur vom heidnischen Opferfleisch redet. Die Gemeinschaft mit den Dämonen kann man sich natürlich nur durch Genuss von Opferfleisch hineinessen; die Gemeinschaft mit Gott wird aber eo ipso durch Genuss von Fleisch und Blut des Gottessohnes hergestellt, ohne Notwendigkeit direkter Bezugnahme auf eine Opferhandlung. Aber auch wenn der Apostel tatsächlich eine Parallele zwischen heidnischem und christlichem Opferfleisch im Auge gehabt hätte, so musste man, dem Sinn unserer Stelle, und überhaupt dem paulinischen Ideenkreis entsprechend, eher an das blutigé Opfer denken, als an das unblutige. Darum haben Sie, Herr Dorsch, doch nicht so ganz recht mit Ihrer weiteren Bemerkung:

Ob es des weiteren „dem Apostel darauf ankommt, den Unterschied des Kreuzopfers und des heidnischen Opfers zu besprechen" oder nicht (wie Wieland meint), ist für uns und die Frage, die uns beschäftigt, ohne jeden Belang.

Auf S. 335 und 336 führt der Opponent meine Ausführungen vor, welche dartun, dass in der hl. Schrift und in den Werken der apostolischen Väter die Eucharistie nirgends unter dem Gesichtspunkt einer

---

Tisch ähnlich. Wenn also der heidnische Altar hier „Tisch" genannt würde, so würde die Bezeichnung mensa viel eher auf ihn von dem christlichen Mahltisch übertragen worden sein, als umgekehrt. Für einen christlichen Altar spricht also unsere Stelle nicht. Die Erklärung des Trid. sess. 22 cap. 1 ist, wie der Wortlaut zeigt, eine theologische Begründung, stellt also nach der Lehre der Dogmatik keine selbständige Glaubensdoktrin dar.

materiellen Opfergabe betrachtet wird (M. und C. S. 23—26). Ich beantworte nur kurz die Ausstellungen, die Dorsch bei dieser Gelegenheit da und dort einstreut.

Zu meinen Worten, dass „der Herr im Einsetzungsbericht Brot und Wein als sein erst in der Zukunft hinzugebendes Fleisch und Blut erklärt“, sagt Dorsch in der zweiten Fussnote:

Ausdrücklich erklärt der Herr dies sicher nicht.

Nicht? Ich dächte, das Futurum in der Vulgata und im Kanon der Messe spräche deutlich genug, wie man die Herrnworte noch im vierten Jahrhundert und später in der offiziellen Kirche auffasste[1]!

Zu meinen Worten, dass Paulus „mit aller Schärfe das Eine und einmalige Opfer Jesu am Kreuz hervorhebt“, meint Dorsch:

Wenn dies der hl. Paulus in der Schärfe getan, wie Wieland es hier betont, dann ist es um die katholische Lehre bezüglich des hl. Messopfers überhaupt geschehen.

Warum so kleingläubig? Lehrt etwa nicht die Kirche selbst die Identität des Messopfers mit dem Kreuzopfer? Wer jedoch einen anderen Opferakt, als den Kreuzopferakt als Wesen des Messopfers ansieht, der lehrt allerdings zwei Opfer. Die Theorie, welche meiner Überzeugung nach die ältesten Väter vom Opfer aufstellen, vermeidet diese Klippe: sie lässt denjenigen, der den Vater durch seinen einmaligen Kreuztod in Ewigkeit und permanent verherrlicht, und damit diese Verherrlichung selbst, in der Messe gegenwärtig setzen: Gott ist nämlich actus purus; in-

[1] Das Tridentinum S. 22 de sacrif. Missae cap. 1 sagt zwar, dass der Herr beim Abendmahl „seinen Leib und sein Blut Gott dem Vater dargebracht, den Aposteln übergeben und ihnen zu opfern befohlen“. Wie aber dieses „Darbringen“ zu verstehen, hat Renz, Gesch. des Messopferbegriffs, II. Bd S. 168, 170f. und anderwärts sehr klar und überzeugend nachgewiesen.

folge dessen ist ihm, wie jeder Vorgang, so auch die historische Erlösungstat am Kreuz ewig gegenwärtig, und wenn wir nun Christus in sakramentaler Existenzweise entstehen lassen, so lassen wir damit auf sakramentale Weise auch den sein Erlösungsopfer vollziehenden Christus vor Gott entstehen. Gott ist diese Tat Gegenwart, uns Menschen eine Erinnerung. Damit aber erweisen wir durch eigene Tat, nämlich durch die Konsekration, Gott die höchste Verherrlichung durch Christus. In diesem Tun besteht das Opfer, wie selbst der viel spätere Augustinus noch das Opfer nicht als Gabe, sondern als heiliges Werk definiert: verum sacrificium est omne opus, quod agitur, ut sancta societate inhaereamus Deo (de civ. Dei l. 10 c. 6).

Wenn der Opferakt in der Messe nicht die Kreuzestat selbst ist (vor Gott), sondern, wie bisherige Auffassungen meinen, bloss ein gleichartiger Akt Christi; so haben wir in der Tat so viele Opfer als Messdarbringungen, die Messe ist dann nicht eine „Vergegenwärtigung", ja, nicht einmal eine Wiederholung des Kreuzopferaktes, und die faktische Identität vom einmaligen Kreuzopfer und der Messe ist verloren.

Eine derartige Idee mag auch den Vätern vorgeschwebt sein, als sie das Eucharistieopfer im konsekrierenden Gebet erblickten, während viele unserer Theologen (nicht „die Kirche") der Lehre von der Identität des Messopfers mit dem Kreuzopfer ratlos gegenüberstehen, weil sie einen anderen Opferakt suchen: wirkliche Hingabe, Destruktion, mystische Schlachtung, Immutation u. s. w., und in diesem das Wesen des Messopfers erblicken; denn all das ist eben nicht der Tod Christi. Freilich ist dann das Messopfer

wesentlich verschieden vom Kreuzopfer, wenn der beiderseitige Opferakt selbst verschieden ist. Doch Näheres hierüber vielleicht einmal später. Vgl. einstweilen Renz, Geschichte des Messopferbegriffs, II. Band. —

Ich sagte ferner, dass Paulus im Eucharistiegenuss nur den Anschluss der Geniessenden an den einst Geopferten, und die Verkündigung seines Todes erblickt. Hierzu Dorsch:

Woher doch Wieland dies alles weiss? Für das erstere zitiert er 1. Cor. 10, 16; aber selbst wenn wir zugeben würden, dass hier zunächst vom Tod uns vom Opfer am Kreuz die Rede wäre, wo steht hier etwas davon, dass der Eucharistiegenuss nur den Anschluss der Geniessenden an den einst Geopferten bedeute, mit Ausschluss ihres Opfercharakters?

Das ist wieder eine Verschiebung der Streitfrage! Meine Thesis ist doch: „der Apostel spricht nirgends von der Eucharistie als einem Opfer im Sinn einer Gabenoblation!“ Wenn ich also das Wörtlein „nur“ gebrauche, so versteht doch jeder Vernünftige und Unbefangene, dass ich damit sage: der Apostel spricht hier nur vom Anschluss u. s. f., nicht aber von einer Oblation! Den Opfercharakter schliesse ich dabei nicht aus, sondern nur den Opfercharakter, den Dorsch meint. Dasselbe gilt auch von den anderen Stellen. Wenn Dorsch mein Zitat aus 1. Petr. 3, 18 an dieser Stelle beanstandet, so hat er recht; es gehört nicht hierher, sondern weiter hinauf, dahin, wo von dem „einen und einmaligen Opfer Jesu“ die Rede ist.

Zu S. 336. Zu meinen Worten: „der damals geltende Begriff vom Opfer in Anwendung auf die Eucharistie ist der Schrift fremd; „ein anderes Sühnopfer als die Darbringung eines Lebewesens mittels Blutvergiessen kannte man nicht“ sagt Dorsch in Fussnote 1:

Man beachte im übrigen, wie der Verfasser es hier mit aller Klarheit ausspricht, dass das christliche Altertum kein Opfer kannte.

Der Leser wird nunmehr selbst einsehen, dass diese Behauptung grundfalsch ist. Weil ich den Charakter der „Schlachtung“ von der Eucharistiefeier ausscheide, weil ich sage, das Opfer der Christen war nicht nach der Art der damals landläufigen Opfer, soll ich es klar ausgesprochen haben, dass das christliche Altertum überhaupt kein Opfer kannte! Wie oft habe ich es schon wiederholt: Das Urchristentum lehnt jedes Opfer als Gabe oder Schlachtung für seine Eucharistie ab und setzt an seine Stelle den wahren und eigentlichen Opferbegriff! Der „damals geltende Opferbegriff“ der Juden und Heiden war ja in den Augen der Christen nur symbolisch, nicht eigentlich; darum schufen die Christen einen neuen, unter Ablehnung des alten. Sie sagen zur damaligen Welt: „Eure Opfer sind nichts“; aber sie sagen nicht: „wir haben kein Opfer“; sie sagen im Gegenteil: „nur wir haben das wahre und eigentliche Opfer“.

Den Spott mit Berufung auf 1. Cor. 10, 18, sowie auf Hebr. 13, 10 beachte ich, nachdem ich über diese Stellen mich oben mehr als genug gerechtfertigt, nicht. Nur die Verdrehung mit Hebr. 13, 10 sei etwas niedriger gehängt; Dorsch spottet:

(Wieland sagt:) „Ebensowenig kann man für die Eucharistiefeier als Opfertat Hebr. 13, 10 beanspruchen: Wir haben einen Opferaltar, von dem die Zeltdiener nicht essen dürfen. Der Apostel (ein allerdings merkwürdiger Grund) bewegt sich hier ganz in den Ideen und Ausdrücken des altjüdischen Opferkults.“ Spricht also nicht von einem eigentlichen „Altar“?!

Der Opponent verdreht wieder vollständig den Sinn meiner Worte. Wenn ich sage, dass Hebr. 13, 10 nichts für ein christliches Altargerät, eine christlich-liturgische Opferhandlung (im Sinn einer Gabe)

beweise, weil der Apostel das *θυσιαστήριον* metonymisch vom alten Kult entlehnt und auf den ausserhalb des Judenkultes gekreuzigten Christus anwendet, so sehe ich die „Merkwürdigkeit“ dieser Begründung nicht ein. Dorsch weiss so gut wie jeder Leser, dass ich in Hebr. 13, 10 wohl eine Anspielung auf einen „eigentlichen Altar“ sehe, aber nicht auf einen christlichen! Darum handelt es sich.

Die Ausstellungen, die Dorsch zu meinen Ausführungen über Clemens c. 36 macht, anerkenne ich als formell berechtigt. Das Wort „Opfergaben“ kommt tatsächlich im ganzen Kapitel 35 nicht vor. Aber sachlich lassen sich meine Aufstellungen wohl rechtfertigen. In c. 35 war die Rede davon, dass wir gute Werke tun und alle Schlechtigkeit abwerfen sollen. c. 36 schliesst unmittelbar an: „Dies ist der Weg, auf dem wir unser Heil, Jesus Christus fanden, den Hohepriester unserer Opfer, den Anwalt und Helfer unserer Schwachheit.“ Der Zusammenhang legt es nahe, in diesen „Opfern“ in vorhin genannten „guten Werke“, und in der „Schwachheit“ die vorhin genannte abzulegende „Schlechtigkeit“ zu erblicken. Andere „Opfer“ aber sind nicht genannt. Meinen Beleg aus Papias sucht man im Dorsch's Besprechung vergeblich.

Was den Ausdruck betrifft, dass die Bischöfe *ἀμέμπτως καὶ ὁσίως τὰ δῶρα προςήνεγκον*, so habe ich schon oben darauf hingewiesen, dass dieser Ausdruck viel zu allgemein ist, als dass für die Eucharistiefeier daraus irgend etwas Bestimmtes gefolgert werden könnte. Harnack sieht in diesen *δῶρα* die Lobgebete, welche durch die Presbyter beim hl. Mahl Gott dargebracht werden. Aber auch die Eucharistie selbst werde *δωρεὰ τοῦ θεοῦ* genannt (Ign. ad Smyrn. c. 7), und die Eucharistieelemente vor der Konsekration (Rauschen,

florilegium patristicum fasc. I p. 67). In M. und C. habe ich mich der ersteren Erklärung angeschlossen (S. 26). Die zweite habe ich (ebenda) abgelehnt, indem ich aus dem Zusammenhang erwiesen, dass *δωρεὰ τοῦ θεοῦ* hier nicht heisst: „Gabe an Gott", sondern „Gabe von Gott". Nach reiflicher Überlegung schliesse ich mich nunmehr der dritten Erklärung an, nämlich, dass es sich in diesen *δῶρα* um wirkliche, konkrete Gaben handelt. Allein nicht um Gaben an Gott, sondern um die Gaben an die Gemeinde. Ich habe schon oben drauf hingewiesen, dass noch Justinus in seiner Apologie *προςφέρειν* nicht im Sinn von „opfern", sondern im Sinn von einfachem „vorlegen" gebraucht: „Brot und Mischwein wird dem *προεστώς* vorgelegt" (I, 65, 67), und dass Justinus ausdrücklich sagt, dass wir die Nahrung nicht Gott, sondern „uns selbst und den Dürftigen darbringen" (I, 13). Es handelt sich also wohl auch bei dem „*δῶρα προςήνεγκον*" des römischen Clemens nicht um die Eucharistie als Gabe an Gott, sondern um das ganze Mahl, speziell um die Liebesgaben, welche dabei an die Armen verteilt werden. Das scheint mir auch in den Prädikaten *ὁσίως καὶ ἀμέμπτως* zu liegen: „gewissenhaft und untadelig". Clemens will sagen, dass diese Bischöfe bei dem damals noch mit dem Eucharistiemahl eng verbundenen Liebesmahl die Gaben gewissenhaft vorgelegt haben, ohne Tadel, d. h. ohne der Parteilichkeit und Ungerechtigkeit geziehen zu werden.

Das Resultat meiner Betrachtungen war (M. und C. S. 26f.): „Es steht sohin fest, dass die Liturgie der Urkirche, herausgewachsen aus der Synagogenliturgie und dem Passahritus, die Eucharistiefeier nicht unter dem Gesichtspunkt einer materiellen Opferdarbringung, sondern unter dem Gesichtspunkt eines

Mahles betrachtet hat, eines Mahles, welches freilich durch seinen Inhalt das Lobopfer im eminenten Sinn ist“. Hierzu bemerkt Dorsch (S. 337):

So wissen wir es nun: die Eucharistie wurde in jenen Tagen nur als ein Mahl betrachtet . . . ein blosses Mahl kann doch nicht recht wohl zugleich ein Opfer genannt werden. . . . Der Verfasser bringt uns auch nicht den Schein eines Beweises für den ausschliesslichen Mahlcharakter der Eucharistie.

Wo, Herr Dorsch, habe ich gesagt, dass die Urkirche die Eucharistie nur als Mahl betrachtet habe? Wo habe ich von einem ausschliesslichen Mahlcharakter der Eucharistie gesprochen? Einen Beweis für diese These, die Sie mir fälschlich unterstellen, wird man bei mir freilich vergebens suchen. Habe ich bisher in M. und C. nirgends vom „Danksagen“, vom „Eucharistiegebet“ gesprochen? Warum unterschieben sie mir eine Behauptung, die ich in meinem ganzen Buch nie aufgestellt? Wohl vollzog sich nach meiner gegründeten Überzeugung die Eucharistiefeier damals unter den Formen eines Mahls, und nicht unter den Formen einer Gabendarbringung. Darum reden auch die Alten, von den Aposteln angefangen, von der Eucharistie regelmässig als von einem Mahl. Aber dieses Mahl muss erst bereitet werden, und das geschieht durch das Eucharistiegebet der Konsekration. Weil aber diese während des Mahles, wie im Cönakulum, sich vollzog, „betrachtete die Urkirche die Eucharistiefeier unter dem Gesichtspunkt eines Mahles“. Das „Opfer“ aber lag in dem herstellenden Danksagungsgebet. Ich sagte darum mit Recht: „Keine materielle Gabendarbringung“. Sie freilich, Herr Dorsch, stehen in bezug auf den Opferbegriff auf dem Standpunkt, wie ihn die Juden und Heiden hatten; ebenso ihr Kronzeuge Réville, den Sie zitieren. Da-

mit richtet sich die Liebenswürdigkeit von selbst, die Sie noch beifügen:

Wieland selbst scheint dies zu fühlen, und er beeilt sich, ein weiteres Moment in dieses Mahl einzuführen, indem er es als solches bezeichnet, „welches freilich durch seinen Inhalt das Lobopfer im eminenten Sinn ist." Wie, das sagt er uns nicht. — Nun, ich denke, er hat es genügend gesagt.; siehe M. und C. S. 25, unten, S. 48, 49 unten, 50, 51 u. a. — Aber er hat den rettenden Gedanken wie er glaubt, gefunden, an den er sich nun anklammert: „Dieses Danksagen und dazu ein untadeliges Leben ist das einzige Opfer, welches der Herr verlangt; denn er selbst bedarf keiner Gabe."

Es ist durchaus kein „rettender Gedanke, an den ich mich nun, nachdem ich ihn gefunden, anklammere"; sondern ich habe diesen Gedanken von Anfang an festgehalten. Der Unterschied zwischen früher und später war nur der, dass das danksagende Konsekrieren in der Zeit der apostolischen Väter mit dem Mahl, dem Genuss, zeitlich vollständig verwoben war (nach Analogie des ersten Abendmahls), während später, seit Irenäus (M. und C. S. 108f.), die Konsekration vom unmittelbaren Genuss getrennt und als selbständige, ja die heiligste Funktion der ganzen Feier, auch äusserlich herausgestellt wurde. Damit wurde dann ganz von selbst der bisherige „Mahltisch" allmählich zum „Altar".

Zu S. 338. Nachdem Dorsch die Belegstellen, welche ich aus Athenagoras, Aristides, Clemens von Alexandrien, Minutius Felix, Justinus über die Unnötigkeit materieller Opfergaben und für die ursprüngliche Auffassung des christlichen Opfers als Eucharistiegebet angeführt, kurz gestreift, fährt er fort:

Wenn Gott wirklich so gar nichts von seiten der Menschen will, warum will er dann doch noch ihren Lobpreis, ihre Dankgebete? Also alles, was Gott von den Menschen dargebracht werden kann, schliesst die Begründung doch nicht aus, und Gott kann eben von seiner Kreatur auch etwas verlangen, dessen er nicht bedarf.

Um gleich auf den letzten Satz einzugehen: „Gott kann von seiner Kreatur etwas verlangen, dessen er nicht bedarf" — aber nicht für sich, sondern höchstens als Verzicht seitens der Kreatur. In der Eucharistie aber verzichten wir auf nichts; im Gegenteil, wir empfangen. Was aber Gott von uns für sich verlangt, das muss er verlangen, nicht aus Bedürfnis, sondern der Ordnung wegen. Haben die Väter, habe ich gesagt, Gott verlange „gar nichts"? Gott bedarf nach den genannten Vätern „keiner sichtbaren Gabe"; nulla omnium visibilium creaturarum indiget, sagt Aristides; ist Gebet, Danksagung, Verherrlichung, welche Gott verlangt, etwa eine sichtbare Gabe? Nein, eben diese angeführten Väter sagen, dass es etwas gibt, was Gott nicht eo ipso hat, und was Gott von uns, seinen freien Geschöpfen, verlangt und verlangen muss: unsere freiwillige Huldigung! Diese bringen wir dem Herrn dar durch Jesus Christus in der Eucharistie. Und wenn Gott im alten Bund, welcher Opfer mannigfaltigster Art vorschrieb, immer wieder betont, dass er dieser Opfer nicht bedürfe, so lässt Gott ebenso oft durch seine Heiligen verkünden, dass er vielmehr das wolle, was jene Opfer versinnbilden, nämlich Busse und innerliche Hinwendung zu Gott. Diese war aber vollkommen nur durch Christus möglich, und darum ist unsere neutestamentliche Huldigung durch Christus das einzig vollkommene Opfer. Dasselbe gilt aber auch im neuen Bund: ohne innere Reinheit, ohne würdige Busse wird auch die Eucharistiefeier nicht als unser Opfer von Gott aufgenommen; darum mahnt schon die Didache c. 14 zur Versöhnlichkeit, „damit unser Opfer nicht befleckt werde".

Wenn nun Gott unsere Huldigung in heiligem Leben und im Lob Gottes als allein würdige Opfer verlangt,

so wird die Feier der Eucharistie durch diese Opfer nicht ausgeschlossen. Beides ist „Lob Gottes“ und zwar vollkommenes, insofern beides durch Christus, in der Gnade der Erlösung, geleistet wird. Beide Opfer beruhen also auf demselben Prinzip und sind insofern eins und dasselbe. Der Unterschied ist aber der: das eucharistische Opfer ist die liturgische, sakramentale Gottesverherrlichung durch die versammelte Gemeinde, während die anderen „Opfer“ mystischer Natur sind und ins Privatleben des Einzelnen einschlagen. Darum sind Dorsch's Hinweise auf die Väter des vierten und fünften Jahrhunderts, welche, dem jeweiligen Zusammenhang entsprechend, ohne Berücksichtigung des eucharistischen Opfers auf die persönlichen Opfer guter und heiliger Gesinnung unter Ausschluss sichtbarer Gaben hinweisen, bedeutungslos und deplaziert. Das Kreuzopfer z. B., auf welches Basilius (in Jes. I, 11) hinweist, ist als das Eine Opfer charakterisiert gegenüber den vielen, „nach dem Gesetz dargebrachten Opfern“. Die Opfer, „die man auf dem Altar niederlegt“, sind an dieser Stelle die alttestamentlichen Erstlinge und Früchte, und die Speiseopfer, wie aus der Zusammenstellung mit dem Tierblut klar hervorgeht. Von der Eucharistie zu sprechen, bot sich dem jeweiligen Tenor der Rede gemäss keine Gelegenheit. — Nun aber könnte mir entgegengehalten werden: „Gilt dies aber nicht auch von den vorirenäischen Vätern“? Auch Dorsch sagt:

> Ausdrücklicher als Basilius es hier getan, haben auch die früheren Väter es nicht betont, dass Gott von unserer Seite nur ein frommes Leben wohlgefalle, und dass er im übrigen nur Ein Opfer mit Wohlgefallen angenommen habe, das Kreuzopfer des neuen Bundes. Hat also auch er nichts von der Eucharistie als realem, wirklichem Opfer gewusst?

Doch! aber es ist ein grosser Unterschied bei der Sache. Die Väter seit Irenäus reden an anderen

Stellen auch sehr oft vom eucharistischen Opfer als einer konkreten Gabe an Gott, später sogar als einer mactatio, während die vorirenäischen davon nichts wissen, dem eucharistischen Opfer sogar direkt den Charakter einer materiellen Gabe an Gott absprechen (Justin. Dial. c. Tryph. c. 117; Clemens, strom. VII, 6) und die Eucharistie, allerdings als Kulminationspunkt, unter die allein berechtigten geistigen Opfer subsumieren, z. B. Clemens von Alexandrien, auf welchen wir unten zurückkommen werden.

Und damit kommen wir auf den springenden Punkt, auf jene meiner Thesen, welche Dorsch, — und nicht ihm allein, am meisten missfallen haben. Ich sagte in M. und C., dass die Kirche vor Irenäus' Zeit die Eucharistie nicht als konkrete, sichtbare Gabe an Gott angesehen habe, während Irenäus der erste sei, von dem wir wissen, dass er wiederum das, eigentlich bisher ausserchristliche, symbolische Moment der Oblation in den eucharistischen Opferbegriff eingeführt habe (M. und C. S. 52 f.). Dorsch bemerkt hierzu S. 340 f.:

Gewiss erklärt Justin in der 1. Apologie, dass Gott einer materiellen Opfergabe von seiten der Menschen nicht bedürfe, und dass ihm nur die gefallen, die in der Übung der Tugend sich Gott verähnlichen. Aber dasselbe sagt und erklärt auch Irenäus. Auch er sagt, dass Gott unserer Gaben, und wären es auch die Erstlinge der Geschöpfe, nicht bedürfe. Was er von uns begehre, sei Glaube, Gehorsam und Gerechtigkeit. Dass Irenäus dies vorbringe, um etwas Ungewöhnliches in seiner Meinung zu entschuldigen, das liest Wieland nur in ihn hinein ohne jeglichen Grund. Man könnte mit dem gleichen Recht behaupten, Justin habe sich gegenüber dem Juden Tryphon rechtfertigen wollen, als er demselben in c. 117 seines Dialogs zugestand, dass allein die Gebete und Danksagungen, wie sie von Würdigen dargebracht werden, vollkommene und Gott wohlgefällige Opfer seien.

Ich entgegne: Die Väter vor Irenäus erklärten: wir bringen Gott keine Gabe dar, weil Gott bedürfnislos ist. Seit dem Auftauchen des Oblationsgedankens

sagte man: wir bringen Gott Gaben dar, obwohl er bedürfnislos ist. Ich sage das mit gutem Recht; denn es ist Tatsache, dass die Väter vor Irenäus in ihren Schriften die Eucharistie niemals als konkrete Gabe an Gott angesehen und behandelt, ja, wie z. B. gerade Justinus, direkt geleugnet (Dial. c. 117) haben; es ist ebenso Tatsache, dass dieselben Väter jede sichtbare Gabe an den bedürfnislosen Gott als unnütz und überflüssig bezeichnet haben. Wenn nun Irenäus der erste ist, bei dem wir lesen, wir müssen Gott die Erstlinge der Kreatur in der Eucharistie als Gabe darbringen, und zwar mit der Begründung „nicht als ob Gott derselben bedürfte“, heisst das dann wirklich etwas „ohne jeglichen Grund hineinlesen“, wenn ich den Beisatz des Irenäus: „Nicht als ob Gott derselben bedürfte“ als Vorbeugungsmassregel ansehe gegenüber dem sicher zu erwartenden Einwand: „Aber man hat doch bisher immer gelehrt, Gott bedürfe keiner sichtbaren Gabe“?

Dorsch erklärt: der nächste Grund aber, warum Irenäus hier von der Bedürfnislosigkeit Gottes spricht, ist dem Umstande zu entnehmen, dass er unmittelbar vorher aus ihr die Abschaffung der Opfer des alten Testaments begründete (K. 1—4).

Was soll das beweisen? Gerade weil in den vorhergegangenen Kapiteln die Bedürfnislosigkeit Gottes so ausführlich hervorgehoben wurde, musste es den Lesern jetzt auffallen, warum dann Gott von uns jetzt trotzdem die Erstlinge als Gabe wolle.

Der Vergleich, welchen Dorsch bezüglich des Justinus heranziehen möchte, ist völlig verunglückt. Denn Irenäus hat vollständig die Wahrheit nach seiner Überzeugung sagen wollen, als er die Pflicht statuierte, Gott die Eucharistie als Gabe darzubringen. Justinus aber hätte nach Dorsch zu seiner Rechtfertigung lügen müssen, wenn er Dial. c. 117 zu-

gab, dass in der Eucharistie allein Gebete und Danksagungen Gott wohlgefällige Opfer seien, während er innerlich die Überzeugung von der Notwendigkeit materieller Opfergaben gehegt hätte. Dass die weitere Parallele, zwischen Irenäus IV, 18, 2, 4; 17, 5 und Justinus Dial. c. 41 haltlos ist, geht aus meiner oben ausgeführten Erklärung der letzteren Stelle hervor. Und wenn Dorsch in der Anmerkung 1 S. 341 darauf hinweist, dass Irenäus „so einfach“ sich auf die Apostel berufe für seine Oblationstheorie (falls Irenäus gerade diese als solche besonders urgieren wollte, und nicht das Eucharistieopfer überhaupt), so finde ich das gleichfalls — „sehr einfach“.

Die Seiten 342 und 343 kann ich jetzt übergehen, nachdem ich oben ausführlich die Justinusstellen besprochen und dargetan habe, dass er tatsächlich im eucharistischen Opfer eine Oblation sichtbarer Gaben nicht erblickt hat. Nur noch einige Bemerkungen zu dem, was Dorsch noch S. 343 anschliesst, wo er sagt:

> Aber auch abgesehen davon, gibt es eben nicht bloss Gebete, Lobpreis Gottes und Danksagungen, die mit Worten geschehen, sondern auch solche, welche mit mehr reellen Zeichen zum Ausdruck gebracht werden, und solche sind eben und waren immer auch die Opfer. Es besteht so gar kein Gegensatz zwischen Opfer und Gebet; und Gebet schliesst ein äusserliches und reales Opfer begrifflich nicht aus, ja kann es voraussetzen.

Ich stimme Dorsch bei, soweit er bloss symbolische Opfer im Auge hat, wie es die jüdischen Opfer sein mussten. Das Zeichen ist aber immer an Wert dem untergeordnet, was es bedeuten soll. Dass aber die Eucharistie ein Symbol, ein reelles Zeichen unseres Gebetes sein soll, dagegen wird sich jeder verwahren, der in derselben ein wahres und eigentliches Opfer erblickt. Die Konsekration von Leib und Blut Christi sollte ein reelles Zeichen unserer

Huldigung sein? Nein, sie ist unsere Huldigung selbst! Auch Justinus sieht die Konsekration von Leib und Blut Christi durchaus nicht bloss als Zeichen an, welches unsere Gesinnung ausdrücken soll, sondern als die vollendete Gottesverherrlichung selbst, als die heilige Gebetstat, welche den Logos, den Abglanz des Vaters in persona, in die eucharistische Existenz und Wirksamkeit treten lässt.

Zu S. 344. Mit diesem Vorbehalt gebe ich Dorsch recht, wenn er sagt:

Wenn also Justin dem Tryphon zuzugeben scheint, dass „Gebete und Danksagungen allein Gott genehme Opfer seien", so mag das ganz richtig sein; nur wird man sich stets erinnern müssen, dass unter diesen Gebeten auch jenes reale und durch ein äusseres Zeichen offenbare Gebet mitverstanden werde, welches die Christen zu Gott emporsenden, wenn sie in ihrem wahren Opfer „auch" mit der Eucharistie d. i. mit konsekriertem Brot und Wein danksagen.

Aber damit ist die Frage umgangen, auf welche es uns allein ankommt, nämlich: Hat Justinus die Eucharistie liturgisch als Opfergabe oder als Gebet aufgefasst? Und hier muss ich mich wundern, dass Dorsch gar nicht mehr zu wissen scheint, was er eigentlich in meinem Büchlein bekämpft. Ich glaubte doch, er kämpfe mit allen Mitteln gegen meine Behauptung an, dass die Väter vor Irenäus in dem Eucharistieopfer keine sichtbare Gabe an Gott, sondern das konsekrierende Dankgebet erblickten! Und nun höre man:

Wir verstehen andererseits sehr gut, warum die Väter im allgemeinen und so auch Justinus so sehr betonten, dass bei den Christen Gebete, und selbst das eucharistische Opfer nur unter der Rücksicht als Gebet und Gottes Lobpreis dargebracht worden sei. Bei den Heiden war eben der Glaube verbreitet, dass man den Göttern Opfer darbringe zur Stillung eines wahren Bedürfnisses derselben, weil diese förmlich darnach hungerten. Dem gegenüber betonten unsere Apologeten stets mit Recht, dass wir Opfer nicht kännten als Gaben an die Gottheit, sondern dass uns nur obliege, Gott zu loben, ihn zu bitten und ihm zu danken und dass diesem Zweck selbst das einzige Opfer, das wir kennen, die Eucharistie, dienstbar sei.

Aber wozu dann der ganze Streit, Herr Dorsch? Sie geben mir ja selbst zu, dass „die Väter im allgemeinen und so auch Justin mit Recht betonten, dass bei den Christen das eucharistische Opfer nur unter der Rücksicht als Gebet und Gottes Lobpreis dargebracht worden sei, dass wir Opfer nicht kännten als Gaben an die Gottheit, sondern dass unser Eucharistieopfer nur unserem Gotteslob diene“. Und Sie begründen auch noch diese vorirenäische Auffassung! Was wollen Sie denn dann eigentlich noch? Das ist's ja gerade, was ich in M. und C. sage und woraus ich meine Schlüsse hinsichtlich des Altars ziehe! Oder glauben Sie, Herr Dorsch, dass diese Väter etwa anders schrieben als sie dachten? — Damit könnte ich eigentlich meine Replik schliessen; denn wir beide, Dorsch und ich, wären einig!

Allein, ebenso merkwürdig fällt Dorsch im unmittelbaren Anschluss an seine Worte wieder auf seine alte Behauptung zurück:

> Ein wahrer und sachlicher Gegensatz zwischen Justin und Irenäus besteht also (!) nicht. Er besteht ebensowenig in bezug auf andere Väter jener Zeit.

Herr Dorsch, S. 327 haben Sie erklärt, dass von Irenäus an „auch nach Wielands eigenem Zugeständnis“ die Eucharistie als wahres und eigentliches Opfer gegolten, wahr und eigentlich in Ihrem Sinn, nämlich als Gabe an Gott. Soeben aber gaben Sie mir zu, dass Justinus und die Väter seiner Zeit die Eucharistie nicht als Gabe an Gott gelten liessen; besteht „also“ kein wahrer und sachlicher Gegensatz zwischen beiden? — Aber, sei's drum! Dorsch will wenigstens beweisen, dass auch zwischen Irenäus und Clemens von Alexandrien kein solcher Gegensatz bestehe.

Des näheren will er zeigen, dass dasselbe, was

Clemens ausspricht, auch Irenäus und Origenes sagen, und dass man somit die von mir erst bei Irenäus konstatierte Erweiterung des Opferbegriffs von den rein geistigen Eucharistiegebeten zu materiellen Opfergaben schon Clemens dem Alexandriner zubilligen müsste.

Ich zitierte (M. und C. S. 48 f.) zunächst Strom. VII, 3: „Wir opfern mit Recht Gott nicht, der nichts bedarf und alles den Menschen gegeben hat" u. s. w. Ausserdem zitierte ich VII, 6: „Das Opfer der Kirche ist das aus den heiligen Seelen wie Weihrauch aufsteigende Wort", und (ebenda): „Wir ehren Gott durch Gebete, und dies ist das beste und heiligste Opfer, welches wir in Gerechtigkeit emporsenden, indem wir mit dem heiligsten Wort ein Ehrengeschenk machen." Dieses „heiligste Wort" erklärte ich als das Leib und Blut Christi konfizierende Eucharistiegebet und schloss dann ganz analog meinen bei Justinus gemachten Wahrnehmungen: „Nicht Leib und Blut des Herrn also ist unser Opfer, sondern das heilige Gebet, welches Leib und Blut des Logos bewirkt."

Hierzu bemerkt Dorsch (S. 345): Irenäus sage das Gleiche; z. B. ad. haer. IV, 17, 4 in bezug auf die Juden: „Es ist offenbar, dass Gott von ihnen nicht Opfergaben noch Brandopfer verlangte, sondern Glauben, Gehorsam und Gerechtigkeit." Aber es ist doch ein kleiner Unterschied, ob Clemens sagt: „wir opfern mit Recht Gott nicht" oder ob Irenäus sagt: „Gott verlangte von den Juden keine Opfer" (weil diese nur die Symbole der Hauptsache, nämlich jener Tugenden sein sollten). Und dann, meint Dorsch, soll es ganz dasselbe sein, wenn beide Väter in ihrem bezw. Zusammenhang fortfahren: (Irenäus:) „Wir bringen ihm Opfer dar, nicht als ob er derselben bedürfte, sondern indem wir seiner Herr-

schaft danksagen und die Kreatur heiligen" und (Clemens:) „Wir ehren Gott durch Gebete, und dies ist das heiligste Opfer, welches wir in Gerechtigkeit emporsenden, indem wir mit dem gerechtesten Wort ein Ehrengeschenk machen." Beide Väter haben freilich denselben Gedanken, nämlich den Gedanken an die Konsekration; aber wie verschieden ist ihre Anschauung darüber! Irenäus stellt die Konsekration dar als „Heiligung der Kreatur", als „Darbringung der Erstlinge" (nämlich Brot und Wein), welche wir Gott als Gabe darbringen. „Gott braucht nämlich nichts von uns, aber wir haben das Bedürfnis, ihm etwas zu opfern." Der Alexandriner aber weiss nichts von einer Gabe, nichts von Kreatur. Nach ihm besteht unser Opfer im Gebet, indem wir mit dem gerechtesten „Wort" ein Ehrengeschenk machen. Mit dieser Begründung und im unmittelbaren Anschluss daran, lehnt Clemens auch einen materiellen, irdischen Altar als Kultusgerät ab.

Dorsch möchte in diesem „Wort" den Logos sehen, welchen wir als Gabe Gott verehren; das geht nicht an (obwohl der Ausdruck „τῷ λόγῳ γεραίρομεν = wir ehren Gott durch den Logos" ganz schön auf die vorirenäische Auffassung passte); denn der Kirchenvater sagt: „wir ehren Gott durch Gebete, und das ist unser Opfer, indem wir mit dem heiligsten Wort" u. s. w. Und im selben Abschnitt: „das Opfer der Kirche ist das aus den Seelen aufsteigende Wort". Wir haben keinen Grund, dort eine andere Bedeutung für λόγος zu suchen als hier. Ich bleibe mit besserem Grund dabei, dass die sonderbaren Worte τῷ δικαιοτάτῳ λόγῳ sich auf die Konsekrationsworte beziehen und berufe mich auf Justinus, nach welchem gleichfalls, wie bei Clemens, „Gebete und Danksagungen" allein die Opfer der Christen sind. Dorsch frägt dagegen:

Welch ein Ehrengeschenk für Gott, dieses Wort, wenn man es ohne realen Inhalt fasst!

Ohne realen Inhalt? wenn dieses Wort den Sohn Gottes, in welchem dem Vater alle Verherrlichung ist, in die eucharistische Existenz treten lässt? wenn wir den Logos, das lebendige Gotteslob „herausprechen", nicht in leerer Stimme Schall, sondern schöpferisch bewirkend?

Dorsch bringt (S. 345 f.) noch eine weitere Stimme aus Clemens herbei (Strom. V, 10): „. . . wahre Speise ist für uns die geheime Wissenschaft (ἡ ἐκοπτικὴ θεωρία), die da ist Fleisch und Blut des Logos, Erkenntnis der göttlichen Macht und Wesenheit. Sich selbst reicht er, . . . wenn die Seele sich nährt, wie auch der weisheitliebende Plato sich ausdrückt: Speise aber und Trank des göttlichen Wortes, das ist die Erkenntnis der göttlichen Wesenheit. Deshalb sagt auch Plato im 2. Buch vom Staat: opfern musst du nicht ein Schwein, sondern ein grosses und wertvolles Opfer und so über Gott deine Nachforschungen anstellen; der Apostel aber sagt: unser Osterlamm ist geschlachtet, Christus: in Wahrheit ein wertvolles Opfer, der für uns sich opfernde (ἁγιαζόμενος) Sohn Gottes." Dorsch: Also Christus, insofern er sich hier in der Eucharistie immer und immer wieder opfert (ἁγιαζόμενος) und sich uns als Speise und Trank mitteilt, ist ein wahres Opfer. Freilich meint Wieland auch hier wieder (S. 50), was man nach der Meinung des Clemens geniesse im Fleisch und Blut des Herrn, sei die Frucht des einmal am Kreuz dargebrachten Opfers, und bei diesem Verherrlichungsopfer werde zwar Leib und Blut des Logos genossen, aber nicht geopfert. Die Interpretation aber ist grundlos und lässt sich schwerlich beweisen. Im Gegenteil bezieht sich alles auf Fleisch und Blut Jesu, wie es uns in der Gegenwart noch immer gereicht wird, für die sich der Sohn Gottes fort und fort heiligt.

Was sagt Clemens an dieser Stelle? Sagt er etwa, dass wir Gott eine Gabe darbringen sollen? Nein, er redet von der Kommunion, vom Genuss der Eucharistie. Darum zitiert er Plato und sagt dazu: „Speise und Trank des göttlichen Wortes ist die Erkenntnis der göttlichen Wesenheit", „der Genuss von Fleisch und Blut des Logos ist die Erkenntnis der göttlichen Wesenheit". Plato lehnt die Opferspeise von einem geschlachteten Tier ab und empfiehlt eine

andere, „schwierigere“ (*ἄπορος* heisst nicht „wertvoll“) Opferspeise, nämlich die Erkenntnis Gottes: „Opfern (und essen; man beachte das Participium Aoristi, der Vergangenheit *θυσαμένους*) sollst du nicht ein Schwein, sondern ein grosses und schwieriges Opfer, und so über Gott deine Nachforschungen anstellen. Denn Gott erkennen, ist wahre Speise; Gotteserkenntnis soll deine Opferspeise sein. Wir aber, fügt Clemens bei, haben im Genuss von Fleisch und Blut des Logos die inkarnierte Gotteserkenntnis, er ist die grosse und schwierige Opferspeise, die uns Gotteserkenntnis ist. Darum sagt Paulus: „Als unser Osterlamm ist Christus geschlachtet.“ Dieses steht gegenüber dem von Plato abgelehnten geschlachteten Tier. Es ist hier nirgends die Rede von der Oblation eines Opfers, sondern vom Genuss eines schon geschlachteten, schon dargebrachten (*θυσαμένους* sagt Plato) Opfers. So wenig Paulus sagte: unser Osterlamm wird geschlachtet, so wenig sagt Clemens, unser Logos wird in der Messe geschlachtet. Nein, unser Osterlamm ist ein für allemal geschlachtet. Das „*ἁγιαζόμενος* aber deckt sich inhaltlich vollständig mit „geschlachtet“: Clemens fügt unmittelbar aneinander: „Unser Osterlamm ist geschlachtet, Christus; in Wahrheit ein wertvolles Opfer, der für uns sich heiligende Christus!“ Das „sich heiligen“ und das „geschlachtet werden“ ist eines und dasselbe, und gehört der Vergangenheit an, dem Kreuzopfer; die Schlachtung war die Selbstheiligung. Wenn Dorsch aus *ἁγιαζόμενος* folgendes macht: „der sich in der Eucharistie fort und fort „opfert“, so „liest er das ohne jeglichen Grund hinein“. Es ist hier nicht von einer Darbringung von Leib und Blut Christi in der Eucharistie die Rede, sondern von dem Genuss des Osterlamms, welches für uns geschlachtet,

geopfert ist am Kreuz, und welches nun als heilige Speise unsere Gotteserkenntnis ist. Hier die Darbringung der Eucharistie als Gabe an Gott hineinzuinterpretieren, gibt der Zusammenhang schlechterdings kein Recht.

S. 346 zieht Dorsch noch ein Fragment an, welches, im Fall seiner Echtheit, ein noch klareres Zeugnis für den Gabencharakter der Euchariestie bieten soll:

Dort wird die Parabel vom verlorenen Sohn erläutert und gesagt: Das gemästete Kalb wird geschlachtet, das Lamm, wie es sonst auch wohl heisst . . . so stark, dass er sich allen gewährt und ausreicht, und, die von ihm geniessen sättigt; Fleisch ist er und Brot, und so reicht er sich uns zum Genuss. Den Söhnen also, die sich nahen, setzt der Vater das Kalb vor, das geopfert und gegessen wird: *θύεται καὶ τρώγεται.* Opfern also, schliesst Dorsch, und Essen gehört zusammen.

Hierzu bemerke ich dasselbe wie zum Vorigen. Clemens gibt hier keine liturgische Darstellung der eucharistischen Opferfeier, sondern eine theologische Ausführung über die Kommunion. Daher behält er ganz das biblische Bild bei, selbst den Ausdruck *μόσχος*. Dieser ist einmal geschlachtet worden, wird nicht jedesmal geschlachtet, so oft er genossen wird. Das sagt Clemens selbst an der nämlichen Stelle *ὁ ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἀχθείς* = welcher wie ein Schaf zur Schlachtung geführt worden ist. Dass diese Schlachtung jedesmal in der Messe eigens vollzogen werde, daran denkt Clemens nicht und konnte nicht daran denken, weil der Begriff der Schlachtung damals noch viel weniger mit der Eucharistie verbunden wurde, als der Begriff der Gabendarbringung. Wohl gehört Opfern und Essen zusammen, aber nicht in dem Sinn, wie Dorsch meint, sondern insofern, als es das Fleisch des einst geschlachteten Gotteslammes ist, welches wir in der Kommunion zu essen bekommen.

S. 346 will Dorsch die Tatsache, dass Clemens

eine Darbringung der Eucharistie als Opfergabe an Gott noch nicht kennt, mit der Arkandisziplin erklären. Es ist, das sei nur nebenher bemerkt, gegen jede wissenschaftliche „Methode“, etwas, was man nicht nachweisen kann, aber doch möchte, mit der Arkandisziplin zu „beweisen“. Aber, recht gern zugegeben, dass Clemens so manches aus Vorsicht verschleierte oder verschwieg; wenn er aber einmal von Fleisch und Blut des Logos spricht, welches wir geniessen, und wenn er diesen Logos mit dem gekreuzigten Christus identifiziert und wenn er in diesem Zusammenhang von einem „wertvollen Opfer“ spricht, so möchte ich doch fragen, was es noch verschlagen hätte, wenn er auch das noch gesagt hätte, dass wir Leib und Blut des Logos Gott als Opfergabe darbringen! Nein, Herr Dorsch, hieran ist nicht die Arkandisziplin schuldig, sondern der Opferbegriff, welchen Clemens in demselben Werk VII, 6 (siehe oben) klar ausspricht. Clemens kannte eben keine Oblation der Eucharistie.

Ob Strom. VII, 7: „Aller Dinge Gebrauch immerdar auf Gott hinlenkend, so opfern wir dem Geber aller Dinge die Erstlinge von Speise und Trank und Öl, indem wir Dank sagen sowohl durch die Hingabe, als den Gebrauch als durch das Wort“ überhaupt von der Liturgie spricht, ist mehr als zweifelhaft. Der Kirchenvater spricht vom Leben der Christen, spricht von der schönen Christensitte, alle Dinge und ihren Gebrauch auf Gott zu beziehen, immerdar und für alles Dank zu sagen. Die hauptsächlichsten Lebensbedürfnisse nun sind, zumal im Orient, bekanntlich Speise, Trank und Salböl. Die Erstlinge derartiger Gaben Gottes aber regen naturgemäss besonders zum Dank an. Darum verschenkt man die Erstlinge bei der Liturgie an die Kirche oder an die Armen (δωρεά),

oder man nimmt sie mit andächtiger, dankbarer Gesinnung im Gebrauch (χρῆσις) oder man hält ein förmliches Dankgebet. Aber auch abgesehen davon, und angenommen, die Christen hätten die Erstlinge in die Versammlung gebracht und als Oblation zunächst an Gott behandelt, so hätten wir hier nur die Präliminarien zu der allmählichen Erweiterung des ursprünglichen Opferbegriffs im Orient, wie sie uns in Anwendung sogar auf die Eucharistie um dieselbe Zeit bei Irenäus im Abendland bereits begegnet ist. Aber für die Eucharistie selbst als Gabe an Gott ist an dieser Stelle noch nichts erwiesen und andere Stellen desselben Clemens sprechen direkt dagegen, wie wir oben gesehen haben.

Wie aber Dorsch S. 347 sagen kann, Origenes spreche nicht viel klarer — besser gesagt: nicht ganz anders — als Clemens über das Eucharistieopfer, das ist mir unerklärlich. Origenes, der um die Mitte des dritten Jahrhunderts starb, spricht sich — trotz Arkandisziplin — mit aller wünschenswerten Deutlichkeit aus, wie auch Dorsch zitiert: „Wir aber danken dem Schöpfer des Alls und essen die unter Danksagung und über dem Dargebotenen gesprochenen Gebet dargebrachten Brote, die durch dies Gebet ein heiliger Leib geworden, der auch die ihn Geniessenden heiligt. Auch Erstlinge will Celsus den Dämonen geopfert wissen, wir aber bringen diese dem dar, der gesagt hat: Es sprosse die Erde“ (C. Celsum VIII, 33, 34). Origenes spricht wohl, wie Clemens, vom „Gebet“, aber er hält bereits „Darbringen“ und „Heiligen“ auseinander: man bringt nach Origenes Brote dar und spricht über dieselben das Gebet, welches die Brote zu einem heiligen Leibe macht. Clemens aber verlegte das Opfer rein in das heiligende

Gebet und weiss nichts von einer materiellen Oblation an Gott. Dazu sagt nun Dorsch:

Viel klarer sind diese Worte des Origenes sicher nicht als jene, welche wir aus dem Munde seines Lehrers Clemens vernommen. Und doch findet Wieland in ihnen die Wandlung bereits vollzogen, die den Opferbegriff von den rein geistigen Eucharistiegebeten auf die materiellen Opfergaben hinübergeführt. So scharf habe ich mich nicht ausgedrückt; ich sprach S. 56 nur davon, dass diese Wandlung vom Abendland auch „im Orient", den ich auf derselben Seite „konservativer" nannte, „Eingang gefunden" habe — mit Recht; aber dann ist dasselbe auch von Clemens schon zugegeben. Das hat Dorsch bisher nicht bewiesen. Es wäre auch sonderbar, wenn diese beiden Männer, die doch ziemlich einige Jahre gleichzeitig in einer und derselben Kirche gelehrt haben, die als Schüler und Lehrer zusammenhingen, so grundverschiedener Meinung gewesen wären in einer Sache, die sie, ihrer ganzen Behandlungsweise nach zu schliessen, gleichmässig als bekannt dem Volk, zu dem sie sprachen, voraussetzten.

Nun, ich dächte, Clemens ist um 217 gestorben, zu einer Zeit, als Origenes 32 Jahre zählte. Origenes starb erst 254. Ein Menschenalter ist eine lange Zeit, und wenn, wie die Kirchengeschichte lehrt, wenige Dezennien genügten, um selbst der einschneidendsten Häresie in ganzen Ländern zum Durchbruch zu verhelfen, so scheint mir weder eine Entwicklung in einer so untergeordneten Frage, wie die nach der Art des Opferbegriffs in dem objektiv ja niemals angetasteten eucharistischen Opfer, so „sonderbar", noch die Auffassungen des Clemens und Origenes so „grundverschieden".

S. 348 kommt mein Opponent wieder auf die Arkandisziplin zurück:

Dieselbe Arkandisziplin spielte aber auch den anderen Vätern jener Zeit mit und hinderte sie, sich offener und deutlicher über unsere Sache auszusprechen. Ganz gewiss gilt dies für Tertullian, aus dessen Worten wir sowohl ein sehr hohes Alter als auch eine ganz allgemeine Verbreitung dieser Disziplin erschliessen können. Diesem Umstand ist es zuzuschreiben, wenn wir in den Schriften

des Afrikaners „keine scharf ausgeprägte Terminologie erkennen" (Wieland S. 54), nicht aber dem, dass er „in der Zeit der Entwicklung schrieb", die es nie gegeben. Die Sprechweise ist eben bei ihm dieselbe, wie sie vor ihm und nach ihm in der Kirche gewesen.

Ich glaube in M. und C. an den Ausdrücken der Väter ausführlich und hinlänglich erwiesen zu haben, dass die Sprechweise der Väter des ersten und zweiten Jahrhunderts hinsichtlich der Eucharistie anders lautet, als die der folgenden Jahrhunderte. Und wenn Tertullian, wie ich a. a. O. konstatierte, und wie auch Dorsch zugibt (ohne es zu wollen), in der früheren und in der späteren Sprechweise von der Eucharistie als Opfer redet, so muss er doch wohl in einer Zeit der Entwicklung geschrieben haben! Dorsch fährt fort:

So wissen wir auch, was wir von der Behauptung unseres Autors zu halten haben: „Hätten die Väter eine Darbringung von Brot und Wein, oder von Leib und Blut des Herrn als Opfer angesehen, so hätten sie in ihren Schriften davon reden müssen, um so mehr, da die Gelegenheit hierzu im Text überall gegeben gewesen wäre." Wieland glaubt wohl, die Apologeten hätten vor den Heiden und ihren Kaisern eine förmliche dogmatische Vorlesung über unseren Gegenstand halten sollen und müssen: was hätten die wohl davon verstanden?

Nun, ich meine, Justin hat sehr deutlich über die Eucharistie gesprochen, ja, alles gesagt, was damals darüber zu sagen war, selbst die Konsekration, und auch Dorsch beeilt sich, ihm darüber Vorhalt zu machen: „Justin hat eher schon zuviel davon geredet." Und im selben Atemzug wundert sich Dorsch wieder darüber, dass ich dieser Arkandisziplin eben mit Rücksicht auf das Verhalten des Justinus nicht so recht traue: „Dabei lässt unser Autor die Arkandisziplin schlechterdings aus dem Spiel."

Nein, Herr Dorsch, ich bin gewöhnt, mich an Tatsachen zu halten, und aus dem meine Schlüsse zu ziehen, was einer gesagt hat, und nicht aus dem, was er nicht gesagt hat. Noch einmal hebe ich es

hervor: die Väter und Apologeten haben Sachen niedergeschrieben, über welche man viel eher „Arkandisziplin“ verlangen sollte, als über die Oblation. Und andererseits ist es doch sehr zweierlei, ob einer nicht sagt, dass wir eine Oblation haben, oder ob er sagt, dass wir keine Oblation haben, wie Athenagoras, Aristides, Justinus u. a. getan. Lügen ist auch in der Arkandisziplin nicht erlaubt.

Wenn Wieland meint, Minutius Felix hätte sich seinem heidnischen Gegner gegenüber (der ihm den Mangel von Altären und Opfern bei den Christen vorgehalten) auf den eucharistischen Tisch berufen können und im Gegensatz zu den heidnischen Opfern auch für die Christen Altar und Opfer reklamieren dürfen, so mag ja Wieland das glauben, ich kann diese Meinung unmöglich teilen. Und wenn er dann sich hierfür auf Justin beruft, der einige Jahrzehnte früher auch keine Profanation zu fürchten brauchte, als er die Eucharistiefeier beschrieb, so ist dies wieder eine von den Sonderbarkeiten, wie wir sie so zahlreich in Wielands Studie antreffen. Sonderbar ist es, sich auf einen einzeln dastehenden Fall zu berufen, der auch nicht einmal da Nachahmung gefunden, wo die Verhältnisse mehr gleichartig gelegen waren. Sonderbar ist es auch, die Verschiedenheit der Bedingungen so gänzlich zu übersehen, unter denen beide Männer geschrieben haben; schrieb doch der eine zur öffentlichen Verteidigung der Christen für die höchste weltliche Autorität, während der andere nur ein einfaches Privatgespräch erzählt. Selbst die „einigen Jahrzehnte“ aber, welche die beiden Schriften auseinanderliegen, könnten gar leicht nicht so belanglos sein, wie dies uns Wieland glauben lassen möchte; die Praxis konnte sich in dieser Sache leicht verschärft haben, vielleicht sogar unter dem Einfluss des Verhaltens Justins.

Nun, hören Sie aber, Herr Dorsch, wenn ich Ihnen eine Schwierigkeit vorlege, mit der Sie nicht viel anzufangen wissen, so nennen Sie das einfach eine Wieland'sche „Sonderbarkeit“. Prüfen wir diese Sonderbarkeit einmal etwas näher. Tatsache ist, dass Justinus mit weitestgehender Offenheit die christliche Liturgie beschrieben hat; die anderen Apologeten haben von der Liturgie überhaupt nicht direkt gehandelt, haben mehr die übrigen Anklagen der Heiden berücksichtigt; sie hatten also gar keine Veranlassung, Justinus „nachzuahmen“. Die „Verschiedenheit der Bedin-

gungen“ aber, unter welchen beide Männer schrieben, ist gar nicht so gross, wie Sie sagen. Justinus verfasste sein Schreiben zur öffentlichen Verteidigung der Christen, Minutius Felix etwa nicht? Sie wollen uns durch die Gegenüberstellung der „öffentlichen Verteidigung“ und des „einfachen Privatgesprächs“ doch nicht etwa glauben machen, dass des Minutius Schrift nicht ebenso eine Verteidigung vor der breitesten Öffentlichkeit sein sollte, wie des Philosophen Adresse an die Kaiser? Und hätte Minutius nicht noch viel eher und ausführlicher, als Justinus, in seinem „einfachen Privatgespräch“ vom christlichen Gottesdienst reden dürfen? Was Sie endlich von der „Verschärfung der Praxis innerhalb dieser Jahrzehnte“ sagen, ist eine völlig haltlose Vermutung, für welche Sie erst irgendeinen Schein von Grund angeben müssten, ehe Sie meine auf Tatsachen gegründeten ehrlichen Folgerungen der „Sonderbarkeit“ zeihen dürften. Im Gegenteil, zu einer „Verschärfung der Praxis“ war allem nach gar kein Anlass; denn gerade die von Bardenhewer (Gesch. der altkirchl. Literat. I. Bd., S. 312) unter Kaiser Commodus angesetzte Abfassungszeit des Octavius war eine Zeit besonderen Friedens für die Kirche!

In der Fussnote 3 S. 348 frägt Dorsch:

> Was hätte Minutius Felix wohl auch erreicht, wenn er seinem heidnischen Gegner mitgeteilt hätte: Auch wir Christen haben, wie ihr Heiden eure Altäre, unsern Tisch — Bitte, unsern „Altar“ hätte Minutius nach Ihnen sagen müssen! — welchen wir bei unseren Zusammenkünften zurechtstellen, auf welchem wir das, was wir unser Opfer nennen, darbringen?

Was er erreicht hätte? Er wäre damit direkt dem Vorwurf des **Atheismus** entgegengetreten, welchen die Heiden den Christen entgegenschleuderten, da sie sich eine Religion ohne Tempel, Altäre und Opfergaben nicht vorstellen konnten. Und wenn auch eine

Berufung auf einen christlichen Altar von seite unseres Apologeten doch nur lächerlich in den Augen des Heiden hätte sein können! Das Gleiche — fahren Sie in derselben Note fort — gilt auch von dem einfachen, kaum sichtbaren Opfer gegenüber dem reichen Pomp, mit dem die Heiden ihre Opfer auch äusserlich festlich begingen.

Als ob nicht die Heiden auch ganz einfache, häusliche Opferfeiern gehabt hätten; als ob nicht so manche heidnische Mysterien, z. B. des Mithras, unter sehr beschränkten Verhältnissen sich abgespielt hätten! Aber ich soll ja selbst zugestehen: „Von dem schlichten Tisch, der den Christen vorübergehend als Altar diente und nach der Liturgie wieder beiseite gestellt wurde, unterschieden sich die festgemauerten, schweren heidnischen Altarbauten und Cippen wesentlich.“ So sagte ich allerdings, aber von einer ganz anderen Zeit und in einem ganz anderen Zusammenhang.

S. 124 brachte ich die Äusserung des Arnobius: „non altaria fabricamus“ = wir erbauen keine Altäre, und fügte dem meine obigen Worte bei. Ich redete davon, dass im dritten Jahrhundert (und teilweise noch später) der eucharistische Tisch nur vorübergehend, d. h. während der Liturgie, als Altar galt, sonst aber bedeutungslos war. Einen Tisch für die Liturgie aufstellen, auch wenn er jetzt, im Gegensatz zur alten Zeit „Altar“ genannt wurde, konnte man schlechterdings nicht mit altare fabricare bezeichnen; auch die Christen des dritten Jahrhunderts hatten tatsächlich keinen Altar in ihren Kulträumen stehen nach Art der ständig in und vor den Tempeln stehenden Altäre. Das habe ich S. 117 ff. ausführlich nachgewiesen. Herr Dorsch hat davon, wie überhaupt vom grössten Teil meiner Studie, recht bezeichnenderweise keine Notiz genommen. Weiter sagt Dorsch S. 349:

Andere jener Väter sprachen oder schrieben wieder für Christen, die über den Gegenstand schon wohl unterrichtet waren. Für diese

genügten leichte Anspielungen vollauf, wie wir sie allenthalben in den Briefen des hl. Ignatius finden. Auf keinen Fall soll man erwarten, dass jene Väter gerade in einer Weise über eine Sache hätten sprechen sollen, wie wir es uns jetzt zurechtlegen. Und Wieland hätte nur das vorhandene Material ein wenig tendenzfreier würdigen müssen, dann wäre er wohl nicht zu der Meinung gekommen, die Väter hätten mehr über die Eucharistie als Opfer offenbaren müssen, als sie faktisch getan.

Das ist alles gut und schön, Herr Dorsch! Aber sagen Sie selbst: Es gibt doch immerhin sehr zahlreiche Äusserungen, gewiss! meist gelegentliche Äusserungen der Väter über Eucharistie und Opfer. Wenn man nun auch „nicht erwarten kann, dass jene Väter gerade in der Weise über unsere Sache hätten sprechen sollen, wie wir es uns jetzt zurechtlegen", ist es nicht doch merkwürdig, dass alle diese Väter gar nie über die Eucharistie als unser Geschenk an Gott, als unsere oblatio reden, ja sogar das Gegenteil? Um so mehr, da sie doch so oft gerade von der Art des Eucharistieopfers sprechen? Ich darf an jeden wissenschaftlich Gebildeten die Frage stellen: was ist weniger tendenziös: wenn Dorsch trotz des absoluten Schweigens der Väter über den Gabencharakter des Eucharistieopfers einen solchen aus ihnen herausliest? oder wenn ich angesichts dieses auffälligen Schweigens, ja Ablehnens der Väter folgere, dass sie das eucharistische Opfer noch nicht unter dem Gesichtspunkt einer Gabe an Gott betrachtet haben?

Noch einiges zu der freundlichen Fußnote 1 S. 349:

Was Wieland manchmal mit den Worten der Väter für Spiel treibt, dafür sei nur das Beispiel erwähnt, das er uns an Hippolyt gibt. S. 51 sagt er uns: „Das Essen des Mahles zur Erinnerung an den Tod Christi und die dasselbe herstellenden und darauf gegründeten Gebete und Danksagungen, das ist das Opfer der Christen, nicht Eucharistiebrot und Eucharistiewein selbst." Und nun beruft er sich auf Hippolyt: „Noch Hippolyt erklärt die Bereitung des Fleisches und Blutes Christi zum Genuss als das von Malachias geweissagte tägliche Opfer." Nichtsdestoweniger hören wir dann später S. 115 von Wieland selbst: „Schon Hippolyt spricht in Aus-

drücken höchster Ehrfurcht von der μυστικὴ καὶ θεία τράπεζα, auf welcher Leib und Blut Christi geopfert werden zur Erinnerung jenes ersten Tisches des geheimnisvollen göttlichen Gastmahls."

Vor allem weiss jeder, der mein Büchlein mit Aufmerksamkeit gelesen, dass Hippolyt in einer Zeit schrieb, in welcher die Erweiterung des Opferbegriffs von der Bereitung der Eucharistie durch das rein geistige Eucharistiegebet zur konkreten Darbringung von Brot und Wein, bezw. Leib und Blut Christi sich vollzog. Ich berief mich nun S. 51 für die Allgemeinheit der ursprünglichen Auffassung auf Hippolyt († 235), der immer noch an diese dachte. S. 115 aber redete ich nicht vom Opferbegriff, sondern vom Altar, der, eben unter dem Einfluss der Begriffserweiterung des Opfers, in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts erstand. Und da sagte ich: Schon Hippolyt (der doch sonst noch mehr der alten Auffassung zuneigen musste) spricht in einer Weise von dem heiligen Tisch als Opfertisch, dass der Altarbegriff nicht mehr allzu lang auf sich warten lassen wird. Wenn aber Hippolyt, wie Tertullian, die alte und die neue Auffassung bezüglich des Opferbegriffs konfundiert, so ist das kein „Spiel" von meiner Seite aus, der ich einfach seine Worte referiere.

Zu S. 350:

Wenn Wieland glaubt, der Verfasser des Barnabasbriefs habe unter dem Ausdruck προςφορὰ ἀνθρωποποίητος jede Opfergabe der Christen abgelehnt, so dürfte er sich täuschen, es sei denn, er rechnete unser Opfer unter die „von Menschenhänden gefertigten".

Nein, Herr Dorsch! unter προςφορὰ ἀνθρωποποίητος verstehe ich eine konkrete Opfergabe, welche Menschen von sich aus darbringen. Unser Opfer aber war nach den Vätern keine konkrete Opfergabe, sondern die Verherrlichung Gottes durch den allerdings konkreten Christus, den man durch das Eucharistiegebet gegenwärtig

machte, aber nicht als Gabe an Gott, sondern als Mahl. Gerade die Stelle im Barnabasbrief sagt ganz genau, was der Verfasser unter „Gabe von Menschenhand“ versteht: *ταῦτα οὖν* (d. h. die Opfer des alten Bundes) *κατήργησεν, ἵνα ὁ καινὸς νόμος τοῦ κυρίον Ἰησοῦ Χριστοῦ ἄνευ ζυγοῦ ἀνάγκης ὤν, μὴ ἀνθρωποποίητον ἔχῃ τὴν προςφοράν* (2, 6). Die vorchristlichen Opfer, heidnische wie jüdische, betrachtet der Verfasser, wie überhaupt die ganze alte Welt, nach Analogie des Tributes, der Zwangsabgaben, welche die Untergebenen ihren Zwingherren zu entrichten haben. „Deswegen schaffte Gott all diese Opfer (und mit ihnen die ganze alte Opferidee) ab, damit der neue Bund, der kein Zwangsgebot kennt, sein Opfer nicht als Menschengabe leiste.

Auch hat Wieland kein Recht, geistige Opfer als gleichwertig zu setzen mit solchen, die eine objektive Gabe ausschliessen.

Das fällt mir auch gar nicht ein. Es sollte doch jedem, der mein Buch gelesen, klar sein, dass ich den Ausdruck „geistige Opfer“ stets als Gegensatz behandelt habe zu materiellen Opfergaben. Nimmt aber etwa Herr Dorsch objektiv gleichwertig mit materiell? — Das von mir durch die Konsekration bewirkte Lob Gottes durch den eucharistischen Christus ist doch entschieden geistiger als die Darbringung von Fleisch und Blut Christi als Gabe! Sie hätten, Herr Dorsch, in Ihrem Satz die Worte anders unterstreichen sollen. Ich setze nämlich geistige Opfer als gleichwertig mit solchen, die eine objektive Gabe ausschliessen. Dass auch das Eucharistiegebet objektiv ist, ist ja von selbst klar, da es durch den objektiven Christus Gott verherrlicht.

Was Dorsch weiter über die Didache sagt, ist nur

eine Wiederholung des alten Irrtums von S. 334 und 337, und beruht auf der alten Fiktion, als ob ein Opfer notwendig eine materielle Gabe sein müsste. Das Opfer als „Verherrlichung durch das eucharistische Mahl" wird jedem klar, der bedenkt, was den Gegenstand des Mahles bildet: der eucharistische Christus, der danksagend konfiziert und dann genossen wird. Dorsch aber meint: „Dass der Opferbegriff der Didache bestehe in der Verherrlichung Gottes durch das eucharistische Mahl, das ist an sich kaum glaublich" — auch wenn das ganze Urchristentum in diesem Sinn schreibt? — „wird sicher von Wieland nicht bewiesen, wenngleich öfters behauptet."

Endlich zum letzten Einwurf, der allerdings gleichfalls blosse Wiederholung ist:

Was endlich den Hebräerbrief angeht (13, 10), so gilt es freilich für unseren Autor als eine feststehende Tatsache, als Faktum, an dem man nicht rütteln könne, dass „nach dem Vorgang des Hebräerbriefs die apostolische Kirche nur die Opfergaben der Lippen, das Opfer des Lobes habe gelten lassen" (S. 106). Diesen „Vorgang des Hebräerbriefs zu erweisen, gelingt aber unserem Verfasser nur durch ein Kunststückchen, das vor ihm auch andere schon versucht haben, durch die willkürliche Einschiebung des Wörtchens „nur", von dem im Text selbst nichts zu lesen, das dort sogar direkt ausgeschlossen ist. Derselbe Verfasser, der nämlich im V. 15 gesagt hatte: „Durch Jesus lasst uns allezeit das Opfer des Lobes Gott darbringen, das ist die Frucht der Lippen, die seinen Namen preisen", kennt gleich im folgenden Vers auch noch andere Opfer, wo er die Christen ermahnt mit den Worten: „Der Wohltätigkeit und der Gemeinschaft vergesset nicht. Denn durch solche Opfer wird Gott gewonnen." Von ausschliesslich und allein zulässigen Opfern kann sonach in V. 15 nicht die Rede sein, das Wörtchen „nur" hat keine Berechtigung. Er aber, der so bereits zwei Arten von Opfern kennt, kennt vielleicht auch noch eine dritte, die zu dem *θυσιαστήριον*, von dem wir essen, in näherer Beziehung stünde.

Darauf folgendes: Der Opponent schreibt mir also dasselbe „Kunststückchen" zu, welches vor mir auch Luther versucht habe. Weiss Herr Dorsch nicht, dass selbst angesehene, katholische Hochschullehrer Luther recht geben, insofern sie sagen, Luther habe sein „sola" zwar ohne grammatische Berechtigung, aber nach dem

Zusammenhang sinngemäss völlig richtig eingefügt. Ich will nun nachweisen, dass dies auch von meinem „Kunststückchen“ gilt. Sie werden mir zugeben, Herr Dorsch, dass der Hebräerbrief 13, 10—14 von der Erfüllung des vorbildlichen Opferkultus in Christus redet; dass man das „Zelt“ verlassen und aus dem Judentum herausgehen müsse, wenn man an Christus teil haben wolle. Und nun fährt der Apostel V. 15 unmittelbar fort: „Durch ihn also lasst uns Gott allezeit das Lobopfer bringen.“ Im Gegensatz zum alten Kult sollen wir „also“, d. h. nachdem wir die alten Opfer verlassen haben, durch Christus unser Lobopfer bringen. Zwingt da nicht die Parallele mit den alten Kultopfern dazu, gleichfalls ein liturgisches Opfer anzunehmen, nämlich Jesus Christus den Gekreuzigten, bezw. von unserer Seite aus: das Lob Gottes durch Christus den Gekreuzigten? Weil Paulus aber diese Worte in unzerreissbarem Zusammenhang mit dem Vorhergegangenen spricht, ist das in V. 15 genannte Opfer in der Tat das einzige liturgische Opfer, an welches Paulus denkt. Ist es da zuviel gesagt, wenn ich S. 106 schrieb: „die Kirche des apostolischen Jahrhunderts liess nach dem Vorgang des Hebräerbriefs als (liturgische) Opfer der Christen nur die Opfergaben der Lippen, das Opfer des Lobes gelten?“

Aber, Dorsch „widerlegt“ mich ja sofort durch den Hinweis auf den unmittelbar folgenden Vers, wo die Wohltätigkeit gleichfalls als „Opfer“ empfohlen wird, wonach also das Opfer der Lippen nicht das einzige sei. Herr Dorsch hat mir vorgeworfen, dass ich das Wörtlein „nur“ unberechtigterweise eingefügt, nun muss ich ihn schelten, dass er ein im Text stehendes Wörtlein nicht berücksichtigt hat. Nachdem der Vers 15 von unserem liturgischen Opfer als dem allein geltenden

— dies geht aus den vorausgehenden Versen klar hervor — gesprochen, kommt er nun auf die moralischen zu sprechen, und er scheidet diese von jenen durch das Wörtlein „aber“, welches Dorsch nicht beachtet. V. 15 sagt: „Durch Christus also lasst uns Gott immerdar Lobopfer bringen, d. i. die Frucht der Lippen, die seinen Namen preisen.“ V. 16 fährt fort: „Vergesset aber (d. h. über diesem liturgischen Lobopfer) nicht der Wohltätigkeit u. s. f., denn durch solche Opfer wird Gott gewonnen.“ Durch dieses „aber“ zeigt der Apostel hinlänglich an, dass er diese letzteren Opfer nicht begrifflich gleichwertig setzen will mit dem in V. 15 genannten. Wie oft haben auch die Väter von solchen „Opfern“ als einzigen gesprochen — Dorsch hat ja selbst eine Reihe von Beispielen angeführt — und es ist dabei keinem eingefallen, die Einzigkeit unseres liturgischen Opfers zu leugnen!

Aber hier eine Zwischenfrage: Wenn der Hebräerbrief 13, 15 von einem liturgischen Lobopfer spricht, kann und muss dann darunter nicht das eucharistische Opfer verstanden werden? und wenn das, ist dann nicht das *ἐξ οὗ φαγεῖν* in V. 10 von dem Eucharistiemahl zu verstehen? Und was folgt dann für das *θυσιαστήριον*? Ich bin der Ansicht, dass dieses „Lobopfer durch Christus“ auch im engeren Sinn, der „Eucharistie“, gefasst werden kann. Allein für V. 10 kann hieraus nichts gefolgert werden, weil das dortige *θυσιαστήριον*, als Erfüllung des extra castra verbrannten Sühnopfers, der Gekreuzigte ist. Der Apostel wird, durch die in V. 9 berührten Speisen an den jüdischen Brandopferaltar erinnert, und überträgt nun diesen metonymisch auf Christus: Wir haben einen (Brandopfer-)Altar, von dem die Zeltdiener nicht essen

dürfen. Wer dieser Altar ist, sagen die V. 11—14: Christus, der Gekreuzigte. „Durch ihn also lasst uns Gott unser Lobopfer bringen.“ Wäre das φαγεῖν in V. 10 buchstäblich zu verstehen, so müsste V. 15, welcher wieder an V. 10 anknüpft, etwa lauten: „Sein Fleisch lasst uns also essen“ u. s. f. Statt dessen aber heisst es: durch ihn lasst uns also Gott das Lobopfer bringen, nämlich das Lobopfer des Gebets, auch des Eucharistischen Gebetes. ἐξ οὗ φαγεῖν ist lediglich Metonymie, dem θυσιαστήριον zulieb gewählt.

Schluss.

Um nun eine kurze Rückschau über unsere Auseinandersetzung zu halten: was ist von Dorsch's sachlichen Einwürfen übrig geblieben? 1. Ich sagte M. u. C. S. 38, dass der Ausdruck θυσιαστήριον in der hl. Schrift und bei den apostolischen Vätern sich nirgends als Bezeichnung von einem materiellen christlichen Altar nachweisen lasse. Hat Dorsch das Gegenteil erwiesen? Nein. Er verdrehte zwar meine Thesis und stellte sie so dar, als leugne ich in diesen Schriften den materiellen Altar überhaupt, und bewies dann die Realität der jüdischen und heidnischen Altäre, welche ich niemals angezweifelt habe (S. 316—318; S. 321). Es ist ihm aber nicht gelungen, auch nur an einer einzigen Stelle einen materiellen, christlichen Altar zu konstatieren, bezw. die gegen eine solche Annahme sich erhebenden Schwierigkeiten zu beseitigen.

2. Ich führte aus, dass das Opfer der Christen während annähernd der ersten zwei Jahrhunderte nicht in der konkreten Eucharistie als einer materiellen

Gabe an Gott, sondern in dem die Eucharistie herstellenden Verherrlichungsgebet und dem Mahl bestanden habe, und dass erst seit der Zeit des Irenäus diese Theorie sich zum Begriff einer konkreten Darbringung der Eucharistie als Gabe an Gott erweitert habe. Hat Dorsch mich hierin widerlegt? Es ist ihm nicht gelungen. Er hat zwar meine Thesis verdreht und so dargestellt, als leugne ich für die ersten zwei Jahrhunderte ein wahres und eigentliches Opfer überhaupt. Er hat aber nicht bewiesen, dass das Opfer, wie ich es bei jenen Vätern finde, kein wahres und eigentliches Opfer sei. Er versuchte seine Gegenbeweise aus den Liturgien späterer Jahrhunderte mit der unbeweisbaren Annahme, dass die dort enthaltenen termini auf die apostolische Zeit zurückgehen; er suchte vergebens zu beweisen, dass zwischen den Opferanschauungen der vorirenäischen Väter und denen der nachirenäischen Zeit kein Unterschied sei. Insbesondere ist der Nachweis gleicher Opferanschauungen bei Justinus und Irenäus völlig verunglückt.

Nur zweimal konnte Dorsch mir eine Inkorrektheit mit Grund vorhalten: S. 336, wo ich vielleicht aus dem 35. Kapitel des Clemensbriefs zuviel schloss, und S. 335f. (Fussnote 1), wo ich ein Zitat an falscher Stelle ansetzte.

S. 344 aber gibt mir Dorsch meine von ihm von S. 326—350 bekämpfte Hauptthesis mit dürren Worten ausdrücklich selber zu, dass „die Väter im allgemeinen und so auch Justin betonten, dass bei den Christen **Gebete**, und selbst das eucharistische Opfer **nur** unter der Rücksicht als Gebet und Gottes Lobpreis dem Herrn dargebracht werde, dass unsere Apo-

logeten mit Recht(!) betonten, dass wir Opfer nicht kännten als **Gaben an die Gottheit,** sondern dass uns nur obliege, Gott zu loben, ihn zu bitten und ihm zu danken, und dass diesem Zwecke selbst das einzige Opfer, das wir kennen, die Eucharistie, dienstbar sei.

Der Leser wird nun wissen, was er von den Schlussworten Dorsch's zu halten hat:

Die Auffassung Wielands von einer Entwicklung des Opferbegriffs in dem Sinn, wie er dieselbe zu verteidigen sucht, ist und bleibt eine Chimäre, nicht bloss vom christlichen, sondern auch vom rein wissenschaftlichen und geschichtlichen Standpunkt aus.

Was Dorsch im Anschluss daran sagt, das unterschreibe aber auch ich Wort für Wort:

Die Christen haben die Eucharistie als wahres und eigentliches Opfer vom ersten Augenblick an begrüsst, da sie dies kostbare Kleinod von ihrem göttlichen Stifter durch die Apostel eingehändigt erhielten; hätten sie es nicht — man kann es getrost aussprechen — sie hätten es später nicht mehr tun können; denn das Opfer, die Funktion der öffentlichen Gottesverehrung zu bestimmen und es hinzuleiten zu seiner ureigentlichen Bestimmung, das ist so sehr die Sache des Religions- und Bundesstifters, wie es die Sakramente und ihre Einsetzung gewesen.

Ganz recht; habe ich aber irgendwo den Christen der Urzeit das „Opfer" abgesprochen? Habe ich nicht vielmehr stets hervorgehoben, dass die Christen gerade im Gegensatz zu den symbolischen Gabenoblationen der Heiden und Juden das wahre und eigentliche Opfer, ohne Symbol, zu haben sich rühmten? Habe ich jemals behauptet, das „Opfer" der Christenheit sei erst mit Irenäus aufgekommen? Dorsch stellt es mit seinem aprioristischen Opferbegriff allerdings so dar, völlig ignorierend, bezw. völlig in seine Auffassung hineinzwängend, was die ältesten Väter darüber sagen. Erst da ich, gegen Ende des zweiten

Jahrhunderts zu dem ursprünglichen Opferbegriff der Messe als konsekrierendes Verherrlichungsgebet und Mahl die uralte symbolische Idee der geschenkweisen Darbringung hinzutreten lasse, anerkennt er diese als Opfer. Unter dieser Fiktion fährt Dorsch fort:

Im nämlichen Augenblick aber, da die Christen ihr Opfer hatten, hatten sie auch ihren Altar, keinen fixen vielleicht, keinen der in sich ein Martyrergrab umschloss, doch einen wahren und rechten Altar.

Demgegenüber führte ich in M. und C. aus, dass, solang die Christen die Idee konkreter Gabendarbringung ablehnten, sie einen Altar gar nicht haben konnten, dass sie ihren Speisetisch gar nicht Altar nennen konnten, weil der Altar begrifflich die Bestimmung hat, dass die Gott dargebrachten Gaben auf ihm niedergelegt, geopfert werden. Ich habe auch historisch erwiesen, dass in den Schriften der Väter bis herab in den Anfang des dritten Jahrhunderts ein materieller Altar nicht genannt, ja ein materielles Altargerät ausdrücklich ausgeschlossen wird (z. B. Clemens Alex. Strom. VII, 6; Minutius Felix, Oktav. 10; sogar noch Irenäus, adv. haer. IV, 18, 6), so lange, bis unter dem Einfluss der opferlichen Begriffserweiterung auch der Tisch allmählich die Bedeutung eines Altars empfing; erst nur vorübergehend, während der Opferfeier selbst, später permanent. Als weitere Ursache kam, so erklärte ich, hinzu, dass die Agapen allmählich von der Eucharistie abgelöst wurden, wodurch der bisherige gemeinsame Mahltisch in eine ganz singuläre Stellung und Bedeutung eintrat. All das, den grösseren Teil meiner Schrift, der sonst bei katholischen und nicht katholischen Rezensenten Beifall gefunden, hat Dorsch als gar nicht vorhanden ignoriert, weil es ihm nur darum zu tun war, seinen Gegner wissenschaftlich und kirchlich zu diskreditieren, was ihm, wie ich schon ver-

nommen, in manchen Kreisen leider nur zugut gelungen ist.

In derselben Absicht schlachtet er auch Harnacks Besprechung in der Theologischen Literaturzeitung gegen mich aus (S. 352):

Der wissenschaftlichen Bedeutung der Auseinandersetzungen Wielands wird auch nicht aufgeholfen durch die feierliche Begrüssung, die ihnen von A. Harnack zuteil geworden, dessen Geist Sie allerdings nicht undeutlich verraten; manchen mag diese vielleicht mehr zusagen, als eine kirchliche Approbation, die man in der Studie vergeblich sucht.

Dorsch hat in der zugehörigen Fussnote ausgerechnet nur diejenigen Stellen aus Harnacks Besprechung herausgesucht, aus welchen er meine Orthodoxie verdächtigen zu können glaubt, nicht wissend oder nicht wissen wollend, dass, wenn zwei verschiedene Menschen über ein und dasselbe Resultat sich freuen, die Motive derselben ganz verschiedene sein können. Übrigens bin ich in dieser Hinsicht überzeugt, dass Harnack, mag er auch auf einem andern Standpunkt stehen als ich, eben von seinem Standpunkt aus, aus ehrlichster Wahrheitsliebe heraus geschrieben hat. — Ihr Schlusswunsch, Herr Dorsch lautet:

Möge wenigstens die katholische Geschichtsforschung sich in acht nehmen vor jener Methode der Geschichtsschreibung, die unter der Phrase „unbefangener Beobachtung“ subjektiver Willkür das Wort redet, unter dem Schlager „voraussetzungsloser Forschung“ ihre eigenen Träume und Hypothesen an die Stelle des objektiv gegebenen Tatbestandes rückt und so der Geschichtswissenschaft jede Würde und Wahrheit nimmt.

Ein grosses Wort, Herr Dorsch! Aber, angesichts Ihrer vorliegenden Leistung spreche ich gerade Ihnen die Kompetenz ab, dasselbe in den Mund zu nehmen. Ist es „unbefangene Beobachtung“, wenn man „den objektiven Tatbestand“ eines Buchs, das man rezensieren will, wissentlich verrückt und entstellt? Sie haben keinen Grund, Herr Dorsch, andern den „Schlager der

Voraussetzungslosigkeit" vorzuwerfen; nimmt man etwa nicht „der Geschichtswissenschaft jede Würde und Wahrheit", wenn man einem ehrlichen Gegner Sätze aus dem Zusammenhang reisst, in andere Zusammenhänge einreiht und dadurch ihren Sinn fälscht (S. 309, 315, 349)? wenn man dem Gegner Thesen und Begriffe unterschiebt, an welche er nie gedacht und nie denken konnte (S. 310, 315, 317—322, 337, 350)? wenn man seine Begriffe verdreht (S. 317, 318, 321, 335, 336, 337)? wenn man des Gegners Thesen als schwach oder gar nicht begründet verhöhnt, indem man nur Einen „gesuchten" Beweis anführt und die anderen Beweise seinen Lesern unterschlägt (S. 313, 315, 323, 331 f.)? ja, wenn man sich nicht scheut, dem Gegner einen Ausspruch, den man ihm gern nachweisen möchte, geradezu anzudichten, einen Ausspruch, welcher der ganzen Richtung des Gegners fremd ist (S. 326)? Durch solches Gebahren wollten Sie, Herr Dorsch, Ihre Leser glauben machen, dass meine Methode eine unehrliche und tendenziöse sei, und dass man sich also vor mir in wissenschaftlichen Fragen zu hüten habe!

Ich bin für jede sachliche und ehrliche Gegnerschaft immer und gern zu sprechen; ich achte und schätze jeden Gegner, der im Interesse der Wahrheit mir entgegentreten zu müssen glaubt, und ich behandle ihn auch darnach; aber das, was Sie hier geleistet, Herr Dorsch, ist keine ehrliche Kritik mehr! Das sieht man noch bis zuletzt an der Verdächtigung wegen des mangelnden Imprimatur, welches meines Wissens bis jetzt für Publikationen wie Prof. Knöpflers Veröffentlichungen gar nicht verlangt worden. Ich möchte nur Eine Frage stellen: Die päpstliche Enzyklika Pascendi, die deutschen Bischöfe in Köln, die

bayerischen in Freising haben sich in ihren Erlassen energisch dagegen verwahrt, dass die Kirche die ehrliche wissenschaftliche Forschung unterbinden wolle; der Erzbischof von Mailand musste einen eigenen Hirtenbrief gegen die „Modernistentöter" herausgeben; soll ein Vorgehen wie das Ihrige, Herr Dorsch, etwa die Praxis für jene schöne Theorie darstellen? Dann könnte sich jede theologische Forschung, die nicht ein leeres Scheinmanöver sein will, die nicht zum voraus weiss, was sie finden muss, gleich heute begraben lassen. Ich aber lebe der frohen Überzeugung, dass die Wahrheit nur Eine ist, dass wirkliche Gottesoffenbarung und Geschichte sich nie widersprechen können, und diese Überzeugung hat mich noch nie betrogen, auch diesmal nicht.

Von dieser Replik erhalten Sie, Herr Dorsch, sofort nach Drucklegung derselben, ein Exemplar zugesandt. Sie haben es nicht der Mühe wert gefunden, mir Ihren Artikel zugehen zu lassen; ich musste erst von dritter Seite darauf aufmerksam gemacht werden.

Anhang.

Ich benütze diese Gelegenheit, um mich auch mit Dr. Struckmann, Oberlehrer in Dortmund, auseinanderzusetzen, dem gegenüber mir eine Verteidigung auf seine Replik versagt war — aus redaktionellen Gründen.

In Nr. 20 des 6. Jahrgangs der „Theologischen Revue“ (24. Dezember 1907) hat Struckmann meine Schrift „Mensa und Confessio“ rezensiert bezw. angegriffen, und zwar so ziemlich mit denselben Gründen und mit derselben Tendenz, wie es soeben Dorsch getan, weshalb ich von einem Abdruck absehen kann. Ich habe hierauf in Nr. 2 des 7. Jahrgangs desselben Organs (3. Februar 1908) geantwortet. Gleichzeitig erschien auf meine Antwort eine Replik Struckmann's, auf welche zu entgegnen ich aus oben angegebenen Grund verhindert war. Diese Entgegnung soll jetzt erfolgen:

Meine Replik:

In Th. Rev. 1907 Nr. 20 hat meine Studie: „*Mensa* und *Confessio*“ eine Besprechung erfahren, zu welcher ich Stellung nehmen muss, weil sie meine Untersuchungen über die christliche Urzeit vom Boden unbefangener Geschichtsbetrachtung auf das Gebiet der Dogmatik von heute hinüberzieht.

Zunächst die Schwierigkeiten, welche im einzelnen erhoben worden sind: Das *τὸ ὑπὲρ πολλῶν ἐκχυνόμενον* im Einsetzungsbericht kann durchaus nicht im Sinn einer aktuellen Darbringung aufgefasst werden und wurde es früher auch nicht, da selbst die *Vulg.* dieses Partic. konsequent futurell übersetzt. Der Herr redet von seinem erst morgen zu vergiessenden Blut. Schon Renz hat, als er seine Geschichte des Messopferbegriffs geschrieben, diesen Einwand erfahren unter der irrigen Behauptung, es komme in der Schrift nirgends ein Partic. praes. in futureller Bedeutung vor. (S. Renz a. a. O. S. 127 f.)

Ob die metonymische Auffassung des *θυσιαστήριον* in Hebr. 13, 10 oder die konkrete mehr „gezwungen“ sei, darüber entscheidet beim einzelnen freilich der Geschmack, vielleicht auch die Tendenz. Dasselbe gilt von Did. 14, wo die Berufung auf Mal. 1, 10 den Nachdruck auf die Reinheit des Opfers legt, und nicht auf die Art des Opfers, welches gefeiert werden soll. Für die letztere Frage ist aus unserer Stelle m. E. nichts gewonnen.

Struckmanns Antwort:

1. W. sagt: „dass eine selbständige Opferhandlung der Christen im Sinne einer objektiven Darbringung in den Schriften des N. T. exegetisch nicht nachzuweisen ist“ (S. 23) und oben fügt er im Anschluss an Renz bei: „Das *τὸ ὑπὲρ ἐκχυννόμενον* im Einsetzungsberichte kann durchaus nicht im Sinne einer aktuellen Darbringung aufgefasst werden.“ — Ist das wahr, dann streiche man aus unserer Dogmatik den neutestamentlichen Beweis für den Opfercharakter der Eucharistie überhaupt. Allein das *Part. praes.* *ἐκχυννόμενον* ist trotz W.s obigen Ausführungen als *Praes.* zu übersetzen. Die *Futura* unserer Vulg. *effundetur, fundetur* beweisen dagegen nichts, da in älteren Vulg.-Hss. richtiger *effunditur* steht (vgl. Knabenbauer, Comm. in Mt. tom. II, 424). Zudem beachte man Lk. 22, 20 *τὸ ποτήριον . . . ἐκχυννόμενον*.

Hierauf habe ich zu sagen: Das Partizipium praes. kommt in der Schrift sehr häufig in futureller Bedeutung vor, wie jeder Exeget bestätigen wird. Aber ganz abgesehen davon, wenn unsere Vulgata und der Kanon unserer Messe, also die offizielle Kirche, dieses Participium futurell übersetzten, so ist damit erwiesen, wie die damalige Kirche die Einsetzungsworte des Herrn aufgefasst hat. Wenn ältere Handschriften *effunditur* haben, so müsste Struckmann eben wieder beweisen, dass diese Lesart „richtiger“ sei.

Meine Replik:

Ich stimme mit dem Rezensenten und mit dem katholischen Dogma völlig überein in der Überzeugung, dass die eucharistische Feier von Anfang an als eine Opferhandlung angesehen und geübt worden ist. Eine andere Frage aber ist die, ob der Opferbegriff von der Eucharistie von Anfang an bis heute derselbe gewesen, und hier muss ich entschieden Nein sagen.

Über die Schwierigkeit, dass die Väter bis auf Irenäus' Zeit jede Art von einer „Gabe an Gott“ ablehnen, kommen wir nicht hinweg. Sie weisen stets darauf hin, dass Gott nichts bedarf, dass wir ihm, dem alles gehört (also wohl auch Leib und Blut seines Sohnes), nichts schenken können. Eines nur hat Gott nicht *eo*

ipso, Eines können wir ihm geben: Unsere freiwillige Huldigung. Und diese bringen wir ihm dar durch den Sohn Gottes selbst, indem wir lobpreisend und danksagend diesen lebendig, aber unter dem Bild seines Todes, gegenwärtig machen. Das Opfer besteht also nach den Väter nicht in einem symbolischen oder vermeintlich wirklichen „Geben, Schenken, Darbringen", wie bei den Juden und Heiden, sondern in einer „Tat", durch welche wir Gott unendlich verherrlichen und Gnade erlangen. Nicht Brot und Wein also, auch nicht Leib und Blut Christi ist nach dem Altertum unser Opfer, sondern deren Konfizierung oder, was dasselbe ist, das konsekrierende Eucharistiegebet (vgl. S. 49). In diesem ganz einzigartigen „Gebet" erblickt auch Justin (Apol. I, 13; 65; 66; 67. Dial. 70: „*ποιεῖν*"; 116; 117) das Opfer, wie die eucharistische Feier auch noch später schlechthin als „*prex, in prece*" bezeichnet wird. Freilich war von dieser Idee bis zur Auffassung der Eucharistieelemente als objektive Gaben an Gott nur ein kurzer Weg, und er ist unter dem Einfluss uralter Traditionen in Bälde gemacht worden.

„Mit dem objektiven Wahrheitsgehalt des katholischen Dogmas" steht die Opferauffassung der ältesten Väter durchaus nicht im Widerspruch. Die einzige, zweifellos als dogmatisch erkennbare Äusserung des kirchlichen Lehramts bietet das *Tridentinum*, und dieses weist in seinem streng dogmatischen Teil (*de sacr. missae* c. 2), sowie in dem zugehörigen Kanon (3.) nur die protestantische Leugnung des Sühnecharakters des Messopfers zurück, während die Schuldogmatik noch bis zur Stunde zwischen einem halben Dutzend verschiedener Messerklärungen hin- und herschwankt. Ja, selbst die Frage: „was ist überhaupt ein Opfer?" hat bis heute noch keine restlose Lösung gefunden, weder eine wissenschaftliche, noch eine autoritative. Aber m. E. haben gerade die Väter durch die Gegenüberstellung der alten symbolischen „Gabendarbringung" und des „christlichen Opfers" als „heiliges Tun" letzteres als das einzige, „wahre und eigentliche Opfer" herausgestellt (cf. Trid. l. c. can. 1).

Hierauf Struckmann:

2. Justin erblickt nicht nur im „Gebet" das Opfer; er betont dial. 41 „Das Opfer des Weizenmehles war ein Vorbild des Brotes der Eucharistie, welches Jesus zum Andenken an sein Leiden zu opfern (*ποιεῖν*) befahl. Von den Opfern, welche ihr ehemals darbrachtet, sagt Gott durch Mal . . . Er spricht schon im voraus von den Opfern, welche wir Heidenvölker ihm allerdings darbringen, d. h. vom Brote der Eucharistie und ebenso von dem Kelche der Eucharistie, zugleich sagend, dass wir seinen Namen verherrlichen." Auch sein Ausdruck *εὐχαριστηθεῖσα τροφή* kann doch wohl nicht auf blosses Gebetopfer bezogen werden. Hier nur „die Geistigkeit des christlichen Opfers unter entschiedener Ablehnung jeder sichtbaren Gabe" zu sehen, ist „Geschmack" und „Tendenz".

Hierauf antworte ich:

ποιεῖν heisst eben nicht opfern, sondern „machen",

„herstellen". Irenäus spricht hier zwar von „Opfern", aber nicht von „Opfergaben". Nicht Brot und Kelch, nicht Speise und Trank nennt Justin Dial. c. Tryph. c. 117 unser Opfer bei der Eucharistiefeier, sondern „allein Gebete und Danksagungen". Damit ist auch der Kommentar für die von Struckmann angezogene Stelle gegeben. Wir bringen nicht Brot und Kelch dar, sondern durch Brot und Kelch, d. i. den eucharistischen Christus bringen wir Verherrlichung und Danksagung dar. Und der Ausdruck *εὐχαριστηθεῖσα τροφή* heisst nichts anderes, als die Nahrung, über welche das Eucharistiegebet gesprochen worden ist, d. h. die konsekrierte Speise, und nicht „Opfer".

Struckmann fährt weiter:

3. Nach obigen Worten W.s ist „nach dem Altertum unser Opfer nicht Brot und Wein, auch nicht Leib und Blut Christi, sondern deren Konfizierung oder das konsekrierende Eucharistiegebet". Ist das wahr, so haben die Priester bis Irenäus nichts davon gewusst, „*Christum ordinasse, ut sacerdotes offerrent corpus et sanguinem suum*" (Trid., sess. 22, can. 2).

Hierauf sage ich:

Der angezogene Kanon lautet wörtlich: Wenn jemand sagt, Christus habe durch jene Worte: „Tut dies zu meinem Andenken" die Apostel nicht zu Priestern aufgestellt, oder nicht dazu eingeweiht, dass sie und die anderen Priester seinen Leib und sein Blut aufopfern sollen, der sei im Bann.

Der Kanon dogmatisiert hier also die Einsetzung des Priestertums durch Christus, und nicht die Art des Opfers, welches die Priester feiern sollen. Worin dieses offere besteht, ob in einer Gabe, oder einer mystischen Schlachtung, oder in einer sonstigen Destruktion, darüber hat sich die Kirche überhaupt noch nicht dogmatisch bindend ausgesprochen. Der

Rezensent hat einen Nebensatz zur Hauptthese des Kanons gemacht.

Struckmann:

4. Das Trid. hat l. c. nicht „nur den Sühnecharakter des Messopfers“ definiert. Nach W. (S. 26 f.) „steht es fest, dass die Liturgie der Urkirche der Eucharistiefeier nicht unter dem Gesichtspunkte einer materiellen Opferdarbringung, sondern nur unter dem Gesichtspunkte eines Mahles betrachtet hat, eines Mahles, welches freilich durch seinen Inhalt das Lobopfer im eminenten Sinne ist.“ Diese Auffassung ist m. E. gegen die dogmatischen Ausführungen des Trid. sess. 22, cap. 1 (*uti semper catholica ecclesia intellexit et docuit ... novum instituit pascha seipsum ab ecclesia per sacerdotes sub signis visibilibus immolandum*) und besonders gegen can. 3 (*tantum esse laudis et gratiarum actionis aut nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti*). — Rezensent glaubt die Stellen für den Opfercharakter der Eucharistie aus vorirenäischer Zeit auch zu kennen; er hat die beiden Bücher von Renz gelesen. Er gibt zu, dass alle einzelnen Angaben des Trid. sich im Glaubensbewusstsein der ältesten Zeit noch nicht klar entwickelt vorfinden. Es steht für ihn aber fest, dass aus dem N. T., aus Did., Ign., Just., Tert. der Opfercharakter der Eucharistie auch insofern zu erweisen ist, dass damals Fleisch und Blut Christi als Opfergabe galten. W. stellt m. E. den Charakter des Mahles zu sehr in den Vordergrund, wenn er auch „Lobopfer“ und „Bild des Todes“ zugibt.

Hierauf ist zu sagen:

Struckmann entstellt den Wortlaut des Tridentinums. Die Worte: „uti semper ecclesia catholica intellexit et docuit“ beziehen sich auf die vorangegangenen Worte: welche die Einsetzung des Messopfers und des Priestertums definieren. Die Worte „novum instituit pascha“ etc. aber sind nur eine Begründung des Dogmas, dass die Messe ein Opfer sei; allein fürs erste fällt nach kirchlicher Lehre eine Begründung seitens der Konzilstheologen nicht unter die „Unfehlbaren Entscheidungen“ eines Konzils. Fürs zweite ist auch in dieser Stelle nichts davon gesagt, dass die materiellen Eucharistieelemente gerade als „Gaben an Gott“ betrachtet werden müssten, ja die Konzilsväter selbst berücksichtigen den Mahlcharakter, indem sie die Eucharistie mit dem jüdischen Passah

vergleichen. Vgl. übrigens dazu, was ich oben gegen Dorsch ausführlicher gesagt.

Was aber den canon 3 betrifft, so hat sich Struckmann einer argen — Verstümmelung des Textes schuldig gemacht. Er zitiert bloss: „tantum esse laudis et gratiarum actionis aut nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti". Gerade die Worte, auf die es ankommt, und auf die ich mich in meiner Erwiderung berufen hatte, hat er ausgelassen; der canon lautet aber so: „Wenn jemand sagt, das Messopfer sei nur ein Lob- und Dankopfer, oder eine blosse Erinnerung an das Kreuzopfer, nicht aber ein Versöhnungsopfer, der sei im Bann". Ich hatte diesen canon zitiert als Beleg dafür, dass die Kirche nur die Leugnung des Sühnecharakters der Messe verdammt, über den Opferbegriff derselben aber sich nicht dogmatisch bindend ausgesprochen habe.

Was Struckmann noch über den angeblichen „Einfluss" des Irenäus bringt, übergehe ich, da dieser Einwurf schon oben eingehend widerlegt worden ist.

II. Reihe. 2. Schermann, Dr. Th., **Eine Elf-Apostelmoral oder die X-Recension der „beiden Wege".** Nach einem handschriftlichen Material herausgegeben. 8°. 1902. VIII u. 90 S. Subscript.-Preis M 1.80; Einzelnpreis M 2.—.

II. Reihe. 3. Schnitzer, Dr. Jos., **Quellen u. Forschungen zur Geschichte Savonarolas.** II. Savonarola und die Feuerprobe. 8°. 1904. VIII u. 175 S. Subscript.-Preis M 3.40. Einzelnpreis M 3.80.

II. Reihe. 4. Eisenhofer, Dr. Ludwig, **Das bischöfliche Rationale.** Seine Entstehung und Entwicklung. Mit 9 Abbildungen. 8°. 1904. 49 Seiten. Subscript.-Preis M 1.60; Einzelnpreis M 1.80.

II. Reihe. 5. Schnitzer, Dr. Jos., **Quellen u. Forschungen zur Geschichte Savonarolas.** III. Bartolomeo Cerretani. 8°. 1904. LX u. 110 S. Subscript.-Preis M 3.40; Einzelnpreis M 3.80.

II. Reihe. 6. Koeniger, Dr. Alb., **Burchard I. von Worms u. die deutsche Kirche seiner Zeit.** (1000—1025.) Ein kirchen- und sittengeschichtliches Zeitbild. 8°. 1905. XII u. 240 S. Subscript.-Preis M 4.40; Einzelnpreis M 4.80.

II. Reihe. 7. Holzhey, Dr. C., **Die Thekla-Akten.** Ihre Verbreitung und Beurteilung in der Kirche. 8°. 1905. VIII u. 116 S. Subscript.-Preis M 2.20; Einzelnpreis M 2.60.

II. Reihe. 8. Albers, Bruno O.S.B., **Untersuchungen zu den ältesten Mönchsgewohnheiten.** Ein Beitrag zur Benediktinerordensgeschichte des X.—XII. Jahrhunderts. 8°. 1905. XII u. 132 S. mit 1 Tafel. Subscript.-Preis M 2.80; Einzelnpreis M 3.20.

II. Reihe. 9. Fendt, Leonh., **Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu.** 8°. 1906. VIII u. 145 S. Subscript.-Preis M 3.—; Einzelnpreis M 3.50.

II. Reihe. 10. Koeniger, Dr. Alb., **Die Beicht nach Cäsarius von Heisterbach.** 8°. 1906. X u. 107 S. Subscript.-Preis M 2.40; Einzelnpreis M 2.80.

II. Reihe 11. Wieland, Dr. Franz, **Mensa und Confessio.** Studien über den Altar der altchristlichen Liturgie. I. Der Altar der vorkonstantinischen Kirche. 8°. 1906. XVI und 167 Seiten. Subskript.-Preis M 2.80; Einzelnpreis M 3.—.

II. Reihe. 12. Guggenberger, K. **Die Legation des Kardinals Pileus in Deutschland 1378—1382.** Mit Anhang: Die Frage der 2. u. 3. Legation des Kardinals in den Jahren 1394 u. 1398. 8°. 1907. VIII u. 138 Seiten. Subscript.-Preis M 2.70; Einzelnpreis M 3.—.

III. Reihe. 1. **Festgabe, Alois Knöpfler zur Vollendung seines 60. Lebensjahres** gewidmet von: A. Biglmair, S. Euringer, J. Greving, K. Holzhey, J. Hürbin, R. Jud, A. Kempfler, A. Königer, G. Pfeilschifter, Th. Schermann, J. Schnitzer, A. Seider, J. Sickenberger, F. X. Thalhofer, H. Vogels, M. Weiß, F. Wieland. 8°. 1907. VIII. u. 348 S. Subscript.-Preis M 4.50; Einzelnpreis M 5.—.

III. Reihe. 2. Koeniger, Dr. Alb. **Die Sendgerichte in Deutschland.** I. Band. 8°. 1907. XVI u. 203 Seiten. Subscript.-Preis M 4.—; Einzelnpreis M 4.40.

III. Reihe. 3. Dreves, Dr. theol. Guido Maria. **Hymnologische Studien zu Venantius Fortunatus u. Rabanus Maurus.** 8°. 1908. IV u. 136 S. Subscript.-Preis M 2.60; Einzelnpreis M 3.—

K. b. Hof- und Univ.-Buchdruckerei von Junge & Sohn in Erlangen.